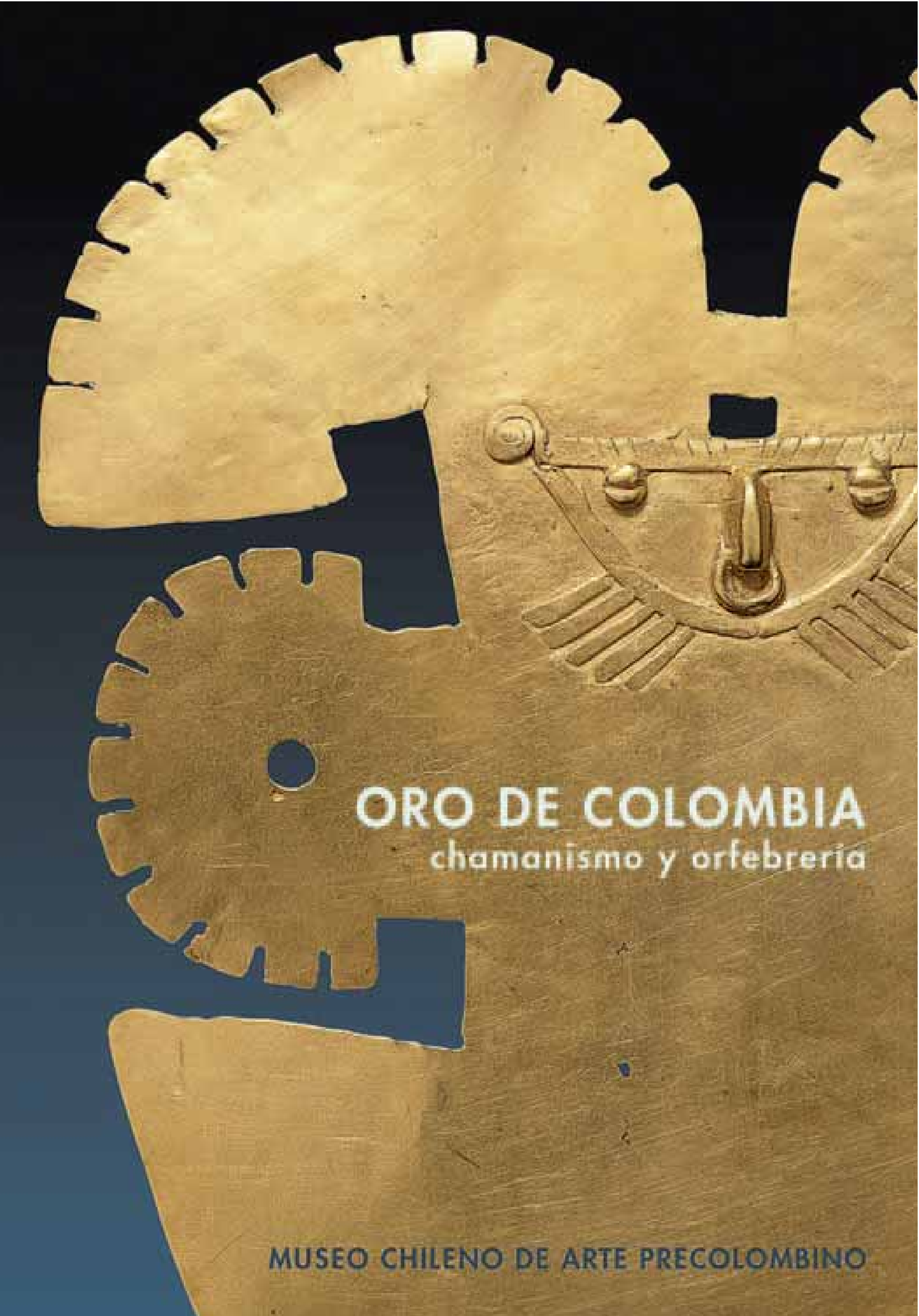


# ORO DE COLOMBIA
## chamanismo y orfebrería

MUSEO CHILENO DE ARTE PRECOLOMBINO

Patrocina

COMPAÑÍA SUDAMERICANA DE VAPORES S.A.

Organizan

MUSEO CHILENO DE ARTE PRECOLOMBINO
BANCO DE LA REPÚBLICA, MUSEO DEL ORO - BOGOTÁ D.C.

ILUSTRE
MUNICIPALIDAD
DE SANTIAGO

MUSEO CHILENO
DE ARTE
PRECOLOMBINO

FUNDACION
FAMILIA
LARRAIN ECHENIQUE

Ley de Donaciones Culturales

# ORO DE COLOMBIA
## chamanismo y orfebrería



Exposición: mayo - julio 2005



## CRÉDITOS DE LA EXPOSICIÓN

Banco de la República, Museo del Oro

Guión Científico
Roberto Pineda Camacho
María Alicia Uribe Villegas

Curaduría
María Alicia Uribe Villegas
Clara Isabel Botero Cuervo

Fotografías Catálogo
Rudolf Schrimpff
Clark Manuel Rodríguez

Fotografías Paneles Exposición
Gerardo Reichel-Dolmatoff, Archivo Fotográfico Biblioteca Luis Angel Arango

Música
Leonardo Bohórquez
Carlos Osuna

Mapa y Cuadro Cronológico
Museo del Oro del Banco de la República

En la década de 1930 surge en Colombia el interés por la preservación del patrimonio arqueológico a partir de la creación de los primeros institutos oficiales y centros docentes en arqueología y etnología. Para el Banco de la República de Colombia es motivo de gran complacencia haber participado desde entonces en ese proceso gracias a la decisión tomada por las directivas del banco de la época de iniciar una colección de orfebrería prehispánica, que años más tarde se convirtió en el Museo del Oro. La colección, que cuenta hoy con 33.800 registros de orfebrería y 20.000 de cerámica, piedra, hueso, concha y madera y se exhiben en siete museos en Colombia y en frecuentes exposiciones nacionales e internacionales, es una institución fundamental de nuestra cultura.

La exposición Oro de Colombia: Chamanismo y Orfebrería, conformada por 269 objetos excepcionales de las colecciones del Museo del Oro del Banco de la República, propone una reflexión de alta significación para el ser humano de todos los tiempos: los símbolos de transformación de la identidad humana.

Esta exhibición es el resultado del interés común de Colombia y Chile por afianzar sus relaciones en el campo cultural y científico y, muy específicamente, en la metalurgia antigua de América. El Banco de la República agradece muy especialmente al Museo Chileno de Arte Precolombino por el interés y la cooperación mutua en este proyecto que le permitirá al público chileno apreciar el mundo simbólico y la perfección de la orfebrería prehispánica de Colombia.

José Darío Uribe
Gerente General
Banco de la República de Colombia

El actual territorio colombiano fue escenario entre 500 a.C. y 1500 d.C. del surgimiento y desarrollo de sociedades cacicales que alcanzaron un complejo desarrollo político, social y religioso sustentado en una prosperidad económica. Esta complejidad se plasmó de manera extraordinaria en el trabajo orfebre. La orfebrería prehispánica de Colombia, una de las mas variadas, elaboradas y complejas de la América antigua, fue el vehículo para representar visiones de la vida y para la eternidad en máscaras, pectorales, narigueras, colgantes, alfileres, *poporos* en las que aparecen imágenes de hombres, mujeres, animales y una combinación de todos ellos. Con oro, cobre, plata, platino y utilizando una variedad de técnicas con las que exploraron y explotaron hasta sus límites la plasticidad, la ductibilidad y la maleabilidad de estos metales, los orfebres del pasado crearon un universo simbólico, iconográfico y visual propio.

La exposición Oro de Colombia: Chamanismo y Orfebrería revela de manera excepcional el mundo cosmológico de sociedades amerindias del pasado y del presente. Con ese propósito, la exposición desarrolla conceptos centrales del pensamiento indígena americano a través de los temas la naturaleza humanizada, la persona en las sociedades indígenas, las transformaciones del chamán, las plantas de poder, el canto creador, la guerra y el sacrificio, los destinos de las almas, la mirada colonial y herreros contempóraneos. Esta exposición devela un universo que integra lo sagrado y lo profano, la naturaleza y la cultura, el oro y el cobre, la vida y la muerte. Un universo que tiene validez para el ser humano de todos los tiempos.

Es motivo de orgullo presentar esta exposición en Chile, nación con la que nos unen estrechos lazos de amistad. Nuestro agradecimiento al Museo Chileno de Arte Precolombino por posibilitar la realización de esta magnífica exposición, lo cual nos anima a fomentar cada vez más esfuerzos de intercambio cultural y científico entre los países de América Latina.

Clara Isabel Botero
Directora
Museo del Oro

Para la Ilustre Municipalidad de Santiago y la Fundación Familia Larraín Echenique es muy grato presentar la exposición Oro de Colombia: Chamanismo y Orfebrería, traída a nuestro país por el Museo del Oro del Banco de la República de Colombia, para ser presentada en el Museo Chileno de Arte Precolombino.

Con esta iniciativa, Chile y Colombia dan un sentido cultural a la integración que se viene gestando en los últimos años entre nuestros países.

Agradecemos a Sudamericana de Vapores S.A., que con su generosa colaboración hizo posible la realización de esta iniciativa cultural.

Raúl Alcaíno Lihn
Alcalde
Ilustre Muncipalidad de Santiago

Juan de Dios Vial Correa
Presidente
Fundación Familia Larraín Echenique

# CONTENIDO

# ÁREAS ORFEBRES DE COLOMBIA
y grupos indígenas actuales



# LA ORFEBRERÍA PREHISPÁNICA DE COLOMBIA

*Roberto Lleras Pérez*

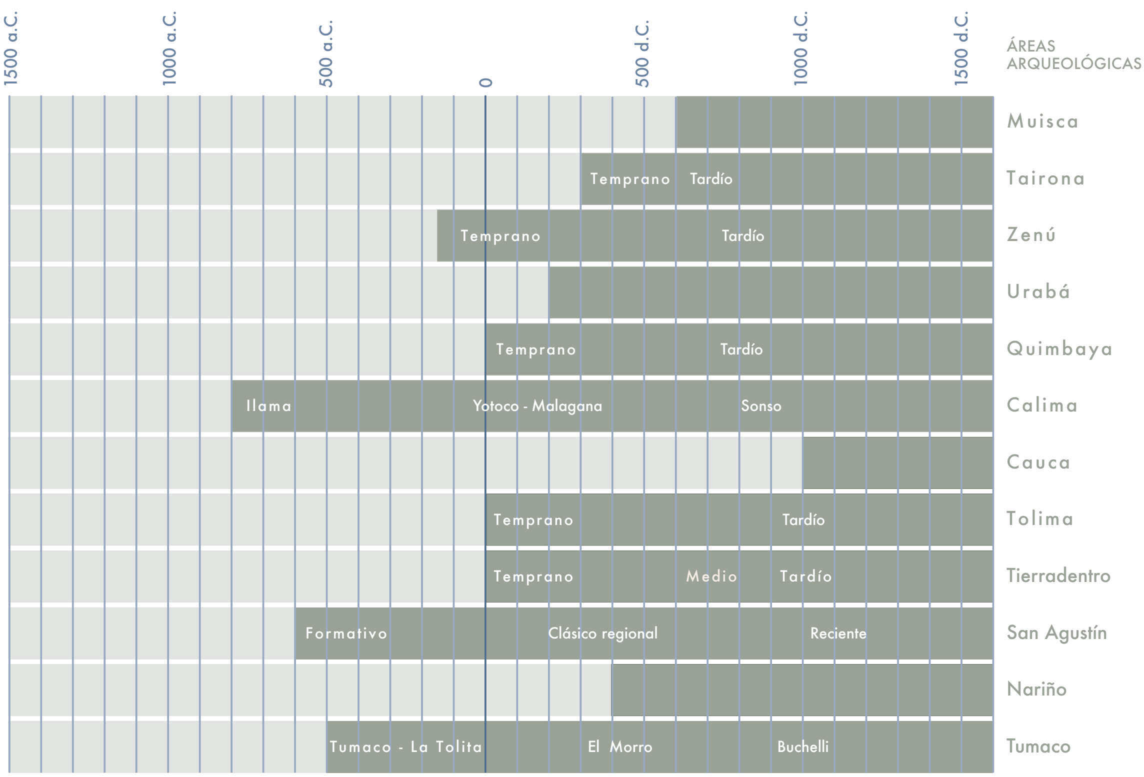
El continente americano fue poblado en una época aún no muy bien determinada (40.000 a 20.000 años atrás) por cazadores y recolectores del viejo mundo, quienes aprovecharon los puentes terrestres dejados por el descenso del nivel de los océanos y quienes, quizá, también navegaron a lo largo de las costas. Después del retroceso definitivo de los hielos (hace aproximadamente 10.000 años), estos nuevos habitantes de América descubrieron en forma independiente la agricultura, la alfarería y la vida urbana. Ya en el segundo milenio antes de nuestra era, en algunas regiones del continente existían culturas desarrolladas y complejas.

Las investigaciones realizadas hasta el momento hacen pensar que en América la metalurgia fue descubierta en la sierra central del Perú hace treinta y cinco siglos. Aparentemente esta tradición fue asimilada de manera gradual por las culturas más desarrolladas del norte del Perú y Ecuador y, desde allí, se difundió a la costa Pacífica sur de Colombia. Ya en el siglo V a.C. los orfebres de la cultura Tumaco-La Tolita poseían un alto grado de maestría en el ensamblaje de láminas de oro, la soldadura de miniaturas y el trabajo del platino.

Los vínculos con la región de los Andes Centrales se mantuvieron en el sur de Colombia con gran fuerza hasta la llegada de los conquistadores europeos. En los Andes de Nariño la metalurgia muestra un especializado manejo de las aleaciones de oro y cobre (*tumbaga*), el tratamiento zonificado de superficies y el uso de motivos geométricos similares a los encontrados en el norte de Perú y Ecuador.

En el lapso de dos mil años comprendido entre el 500 a.C. y la conquista española (1.500 d.C.), la metalurgia floreció en el actual territorio de Colombia como en pocas regiones del mundo en época alguna. En el área andina y en los litorales del Caribe y Pacífico surgieron cerca de una docena de estilos diferentes, se elaboraron miles de piezas de adorno y de ofrenda con las más variadas representaciones de hombres, animales y figuras geométricas y se combinaron técnicas complejas sobre diferentes aleaciones. El resultado, en términos estéticos, es sorprendente. El diseño de las figuras humanas y animales, la composición, el equilibrio y el manejo de los colores le confieren a estos objetos un lugar destacado en el arte universal.

# CRONOLOGÍA DE LAS SOCIEDADES ORFEBRES DE COLOMBIA



Esta gran riqueza formal y tecnológica se sustentó en condiciones de prosperidad económica, pues para la época en que se inicia la metalurgia las sociedades indígenas de esta región habían alcanzado una producción agrícola estable complementada con un buen suministro de proteínas provenientes de la caza y pesca. Las obras de infraestructura agrícola, el intercambio de bienes y las estrategias de adaptación al medio maximizaron la productividad y permitieron que una parte de la población se dedicara a actividades diferentes a la producción de alimentos.

Una compleja y profunda filosofía que explicaba el origen del mundo y la humanidad, las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, y el devenir del universo fue plasmado por los artífices indígenas, mediante diferentes patrones formales y estilísticos en piezas fabricadas en metal. Una gran parte de las piezas de oro, *tumbaga* y cobre en esta parte del mundo tienen, en efecto, un carácter religioso y simbólico que las explica y justifica. No fueron, como en el mundo moderno, joyas para realzar la vanidad individual, sino objetos sagrados que participaban de principios e ideas religiosas fundamentales para toda la sociedad. Este factor marcó una profunda diferencia entre las industrias metalúrgicas del Viejo y del Nuevo Mundo, en el momento del descubrimiento de América.

Aun cuando en la Colombia precolombina las formaciones sociopolíticas no alcanzaron el nivel de formación de estados, sí hubo autoridades políticas y religiosas centralizadas. Estos caciques y chamanes utilizaron grandes y complejas piezas de oro para reforzar su prestigio  y hacer visibles su autoridad y privilegios. Hay evidencias que indican que en el suroccidente colombiano las elites gobernantes de Calima, Malagana, San Agustín, Tierradentro y Tolima compartieron algunos elementos de la ideología religiosa y mantuvieron un activo intercambio de bienes suntuarios que incluyó, por supuesto, las piezas de metal.

La más notable tecnología se dio en el centro del país en donde las gentes del período Quimbaya Temprano desarrollaron la técnica de la cera perdida para grandes objetos huecos, piezas bicolor y la fundición en varias etapas. La influencia de esta tradición se extendió desde allí hacia el norte de Colombia y, posteriormente, hasta Panamá y Costa Rica. En esta vasta región se conformó un núcleo de trabajo de metales que, al diferenciarse, dio lugar a las culturas metalúrgicas de Urabá y Sinú, en la última de las cuales el estilo original evolucionó hacia la representación realista de fauna acuática.

La función religiosa de los objetos de orfebrería, común a todo el territorio, es especialmente notable en tres culturas: la Tairona, donde la iconografía representada recuerda constantemente la relación y el poder de los animales sagrados: serpientes, murciélagos y aves. Entre los *muiscas* la ofrenda absorbió la mayor parte de los objetos de metal. En Cauca, finalmente, el hombre–ave en pleno vuelo epitomiza la razón de ser de la metalurgia americana.

La conquista y colonización del territorio por parte de los europeos ocurrió en esta región en la primera mitad del 1500. Con este evento llegó a su fin el desarrollo independiente de estas culturas y la totalidad de su producción metalúrgica. Una gran parte del oro fue saqueado y fundido para formar lingotes. Algunas piezas se conservaron en sepulturas y lugares de ofrenda a los cuales no tuvieron acceso los conquistadores. Entre los indígenas actuales y los campesinos mestizos todavía se conservan leyendas que recuerdan el ancestral oro de los indios.



Detalle de pág. 24

# EL LABERINTO DE LA IDENTIDAD
# símbolos de transformación y poder en la orfebrería prehispánica de Colombia

*Roberto Pineda Camacho* *

*A mi siempre querida esposa*

## Sociedades cacicales y orfebrería en Nueva Granada

En contraste con el antiguo México y el Perú, donde los españoles encontraron en los albores del siglo XVI grandes estados e imperios, el territorio del Nuevo Reino de Granada se caracterizó por una gran fragmentación política y social. Tampoco hubo una lengua general, sino que con frecuencia en un radio de pocas leguas se hablaban idiomas disímiles, y a menudo los "lenguaraces" o intérpretes fracasaron en sus intentos de traducción o intermediación. Con excepción de los *muiscas* del altiplano cundiboyacense –en cuyas sociedades los peninsulares creyeron encontrar reinos similares, aunque de menor magnitud, a los aztecas e incas– las comunidades aborígenes fueron calificadas con el nombre de "behetrías", es decir, como sociedades sin señores y leyes. Se pensaba que carecían de ritos y ceremonias, de religión, y que sus "mohanes" y "hechiceros" se comunicaban con el diablo, el cual se les aparecía en figura de un gran gato en los denominados "bohíos" del diablo.

En realidad, a los españoles les fue muy difícil entender la naturaleza de las múltiples sociedades amerindias comprendidas en el actual territorio de la República de Colombia, ya que escapaban a los moldes tradicionales de su experiencia y pensamiento político. Las sociedades amerindias prehispánicas expresaron diversos desarrollos regionales, cuya dinámica condujo a la configuración de diversos tipos de sociedades complejas conocidas actualmente con el nombre de cacicazgos, con grandes variaciones entre sí.

Los cacicazgos son sociedades jerarquizadas, que comprenden por lo general diversas comunidades sometidas a la autoridad de un cacique principal. El poder del cacique y de la élite se fundamenta en diversos factores, entre ellos el control ritual y del comercio de los bienes sagrados de larga distancia. Sus subalternos aportan de manera colectiva su trabajo para construir la casa del señor principal o para cultivar en su huerto, o contribuyen con ciertos bienes durante fiestas y rituales organizados por su cacique, los cuales son a su vez redistribuidos durante estas ceremonias.

Muchas sociedades cacicales practicaron una agricultura intensiva basada en el cultivo del maíz (*Zea mays*) o de la yuca (*Manihot* sp.); en algunos casos, las élites cacicales controlaron ciertos recursos, como la sal, las minas de oro y las plantaciones de coca (*Coca coca*); en otros casos, dispusieron de un grupo

de comerciantes especializados que les permitía acceder a plantas y bienes de la selva tropical, considerados como bienes sagrados y de poder. Asimismo, algunos cacicazgos construyeron canales de riego y de drenaje de las aguas en grandes extensiones de tierra.

En estas sociedades existían diversos tipos de especialistas religiosos –sacerdotes, chamanes, etc.– y la misma autoridad cacical se fundaba en principios sagrados. En cierta medida, el cacique era también un sacerdote o recibía el entrenamiento propio de un chamán. Gran parte de las actividades religiosas estuvieron basadas en el consumo de enteógenos y otras plantas sagradas, por medio de las cuales los miembros de estas sociedades reafirmaban sus convicciones, se comunicaban con sus ancestros y dioses, viajaban al mundo de los muertos, practicaban la adivinación, y prevenían y curaban las enfermedades. A través de estas experiencias individuales o colectivas, los individuos transformaban su personalidad, asumían nuevas identidades, o incluso, algunos de ellos se mutaban temporalmente en jaguares, águilas y otros animales.

Los cacicazgos se caracterizaron, también, por su rica y variada producción orfebre. En Colombia, las primeras manifestaciones del arte orfebre se remontan al siglo V a.C, en la región de Tumaco, de la costa Pacífica colombo-ecuatoriana. Entonces se inventaron y desarrollaron diversas técnicas metalúrgicas, formas y símbolos.
La metalurgia fue un vehículo para representar los grupos sociales y para expresar diversas ideas fundamentales del pensamiento religioso, muchas de las cuales aún se encuentran en los pueblos indígenas contemporáneos de Colombia y de otros países americanos. El arte orfebre se irradió hacia otras regiones de América Central y México, y se diversificó de forma notable en el mismo territorio colombiano.

En la región de Calima, en el suroccidente de Colombia, por ejemplo, las sociedades del llamado período Yotoco (100 a.C. - 800 d.C) conformaron

Colgante Antropomorfo esquematizado con máscara de murciélago y bastones
Quimbaya Temprano 0 - 600 d.C.
Quimbaya, Quindío
Fundición a la cera perdida
6,5 x 5,8 cm.
O3065





cacicazgos de 10.000 a 40.000 personas; sus caciques y élites tuvieron ciertas prebendas y privilegios sociales. Con láminas de oro recubrieron sus bastones de mando y otros objetos de poder. Sus caciques poseían *poporos* de oro, recipientes para guardar la cal que se mezclaba con la coca, y palillos del mismo metal para extraerla. Los *poporos* tenían por lo general formas de animales y plantas y fueron fabricados en láminas de oro ensambladas. En las cabezas de estos "alfileres" colocaron diversas representaciones humanas con máscaras y bastones de baile; en algunas ocasiones estos personajes poseen complejos atavíos rituales y llevan una especie de alter ego animal.

Los *taironas*, al norte de Colombia, no sólo levantaron esas misteriosas terrazas y caminos de piedra que hoy existen debajo de la selva en la Sierra Nevada de Santa Marta, sino que elaboraron múltiples objetos de oro y de *tumbaga* –aleación de oro y cobre–, verdaderas piezas emblemáticas que representaban sus jerarquías, su visión de los hombres y de la naturaleza, su percepción de la vida y de la muerte. Los *taironas* utilizaron el oro como ofrenda ritual a la madre tierra y a los dueños de la naturaleza y de las cosas, tal y como lo hacen actualmente los *koguis*, sus descendientes.

En el centro del país, los *muiscas* fabricaron en moldes millares de piezas votivas que utilizaron en diversos contextos. Aunque el oro también fue prebenda de los caciques y señores principales, la gente del común también lo utilizaba como piezas votivas que entregaban a los sacerdotes. Estos conservaban en sus templos bellos ofrendatarios, profusamente decorados, en los que colocaban los *tunjos* u objetos votivos, junto con caracoles, guacamayos desecados, "ídolos de madera" y figurillas de cerámica, con variada significación social y religiosa.

Los peninsulares no pudieron dejar de admirarse por los hombres dorados que salían a su paso, para defender sus tierras y propiedades:

Pectoral en forma de serpiente
bicéfala estilizada
Tairona Tardío 600 -1600 d.C.
Santa Marta, Magdalena
Martilllado
9,4 x 21,0 cm.
O16130



*Cuando los descubrimos –relata Cieza de León en su famosa Crónica del Perú (1969 [1553])– la primera vez que entramos en su provincia [de los armas] con el capitán Jorge Robledo, me acuerdo yo, se vieron indios armados de oro de los pies a la cabeza.*

También Cieza y otros cronistas se percataron de la existencia de grandes y profundas tumbas, donde los indios enterraban a sus caciques y principales, acompañados con grandes ajuares funerarios, conformados por máscaras, pectorales, patenas, vasos y otros objetos de metal, como si estas máscaras y demás artefactos contribuyeran a propiciar la inmortalidad del difunto. Este fue el caso, por ejemplo, de los caciques del período Yotoco de Calima. Los cadáveres de sus jefes, dispuestos en las cámaras laterales de las tumbas, portaban en su cabeza una gran diadema de oro y una inmensa nariguera del mismo metal cubría parte de su rostro, dándole un aspecto de felino. El pecho estaba cubierto con un pectoral; tenían, además, brazaletes, ajorcas y cinturón

Palillo para cal con remate en figura
de hombre-animal con lengua en
forma de serpiente
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Fundición a la cera perdida
27,7 x 2,1 cm.
O2975

Palillo para cal con remate
antropomorfo con figuras zoomorfas
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Restrepo, Valle del Cauca
Fundición a la cera perdida
17,9 x 2,5 cm.
O32284

Palillo para cal con remate
antropomorfo enmascarado, con
bastón y un animal a su espalda
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Fundición a la cera perdida
29,7 x 1,5 cm.
O3450









Nariguera semilunar de prolongaciones horizontales con placas colgantes
Zenú Temprano 150 a.C. - 900 d.C.
Córdoba
Martillado
4,5 x 13,6 cm.
O1409

Nariguera de prolongaciones horizontales con remates
Zenú Temprano 150 a.C. - 900 d.C.
San Marcos, Sucre
Fundición a la cera perdida
2,4 x 14,6 cm.
O25467

Diadema en forma de H decorada con rostro antropomorfo y adornos colgantes
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Restrepo, Valle del Cauca
Fundición a la cera perdida
14,0 x 20,0 cm.
O6719

Figura votiva antropomorfa con máscara
Muisca 600 -1600 d.C.
Guatavita, Cundinamarca
Fundición a la cera perdida
10,5 x 1,8 cm.
O23632

de oro. Sin duda, estos objetos no eran adornos, sino una especie de segunda piel que transformaba al personaje en una divinidad.

En el norte de Colombia, los conquistadores encontraron grandes túmulos los funerarios visibles en el paisaje, donde habían sido enterrados los señores principales de los zenúes con grandes y ricos ajuares funerarios. El saqueo de estas tumbas, llamadas por los españoles "Sepulturas del Diablo", fue tan grande que la recién fundada Cartagena de Indias experimentó una calamitosa situación debido a la inflación causada por el metálico y provocó serias e irreconciliables diferencias entre los españoles.

En realidad, se enterraba a los principales y demás miembros de la comunidad con muchos de los objetos que les habían pertenecido en vida, y con alimentos, ofrendas y otros bienes simbólicos indispensables para su viaje al más allá. Los grandes caciques poseían una plétora de símbolos que les permitía su renacimiento en el mundo de los muertos. En otros casos, los difuntos fueron enterrados en cuevas o en las faldas de las montañas, espacios sagrados que expresan el renacimiento en las entrañas de la madre tierra.

Los caciques dorados, los ajuares funerarios y la riqueza de las manifestaciones religiosas orfebres enloquecieron literalmente a los españoles, cuya apetencia por el oro desconcertaba a los indios. Para los aborígenes el oro tenía sentido transformado en símbolo religioso, o se le valoraba por su color, brillo y olor. Entre los taínos de las Antillas, por ejemplo, la *tumbaga* era incluso más valorada que el mismo oro, por sus colores, olores y brillos, los cuales tenían un sentido chamánico. De esta forma, incluso, los indios intercambiaron polvo en oro y piezas orfebres, por hachas y otros objetos de hierro y *tumbaga* provenientes de los españoles, por cuanto valoraban más sus propiedades que las del mismísimo oro de buena ley. Al parecer esta situación era más antigua y ya en el período prehispánico los indios de las Antillas trocaban oro por piezas de *tumbaga* que provenían de Guyana.





Colgante en forma de hombre-langosta
Urabá 200 - 1600 d.C.
Acandi-Chocó
Fundición a la cera perdida
8,5 x 4,3 cm.
O33381

Colgantes antropomorfos esquematizados en posición animal
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Palmira, Valle del Cauca
Fundición a la cera perdida y martillado
5,3 x 4,3 cm.
O33249

Pero la locura dorada alcanzó su clímax con el mito de El Dorado. Aparentemente, fue el mismo Cieza el primero que habló de la existencia de una gran laguna, allende el Oriente, donde los caciques en balsas surcaban las aguas cubierto todo su cuerpo con una fina piel de oro, mientras que sus allegados, dispuestos en las orillas, lanzaban diversas ofrendas en oro. Desde entonces, el mito de la ciudad dorada o de la existencia de un país cuyos habitantes tenían sus pertenencias fabricadas en oro, alimentó la ilusión de los conquistadores europeos. Se debatió profusamente la localización de la ciudad de Manoa, en la Guyana o en el interior de la Amazonía.

## La metamorfosis de la persona

En la iconografía prehispánica es frecuente la representación de imágenes de figuras humanas, zoomorfas o composiciones de “hombres- animales” y otros seres fabulosos. Las imágenes de “hombres-animales” o de “hombres-plantas” expresan la idea de que todos compartimos ciertas propiedades fundamentales y que, en cierta medida, tenemos la capacidad de reactivar nuevas identidades y energías, simbolizadas en los procesos de metamorfosis de los diferentes seres propias del pensamiento amerindio.

Los hombres tienen la potencialidad de transformarse en otros seres y se mutan

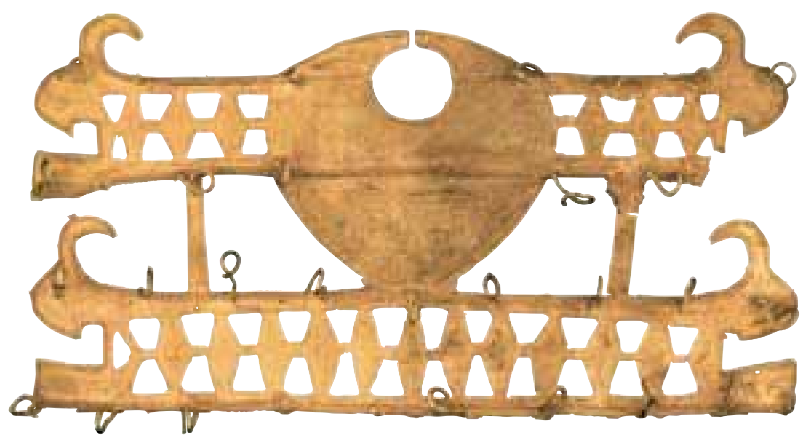
en diferentes contextos. Algunos de ellos, a los que llamamos sacerdotes o chamanes, tienen la tarea de pensar de forma deliberada los procesos de cambio y, como verdaderos intelectuales, se han dedicado a pensar la "física" y la "química" de este proceso.

En efecto, los miembros de las sociedades indígenas asumen diversas identidades a lo largo de su vida. Durante el curso de su historia personal, tienen y transmiten variados nombres, participan en ritos de paso y otras ceremonias, y se sirven de pinturas, tatuajes y otros adornos corporales para marcar sus propias identidades, construyendo de esta forma su propio cuerpo. Las pinturas, los adornos, los tatuajes y otras formas de modificación del cuerpo son una especie de segunda piel, sin la cual no es concebible la naturaleza humana. Nuestra segunda piel es a la vez la expresión y puente de la vida social, vía de acceso a nuestra participación en la vida ritual y ceremonial.

Este cuerpo, como bien lo percibió Marcel Mauss (1968a), en su famoso ensayo sobre las técnicas del cuerpo, es un artefacto cultural, profundamente influido por la cultura, que se moldea hasta en los propios fundamentos de la conciencia, en el control de las emociones y en su química del cerebro.

En muchas sociedades el cuerpo y la manera como es construido y pensado constituyen la base para la configuración de los conceptos y prácticas de casa, territorio y cosmos. Los diversos componentes del cosmos y de la casa, la cual es, a su vez, un modelo del universo, se designan con metáforas del cuerpo. Se vive en el "ombligo del mundo", o en la casa que semeja una gran madre, o una mujer en cuclillas en proceso de parto.

Para las sociedades amerindias la identidad se transforma de manera permanente; cada uno podría percibir el mundo desde puntos radicalmente diferentes. Por ejemplo, los *makunas*, del Vaupés colombiano, son a la vez cazadores y presas. De acuerdo con Kaj Arhem (1996) los hombres son comidos por los dioses. En este proceso



Nariguera rectangular calada
adornada con figuras de aves
Muisca 600 - 1600 d.C.
Tenza-Boyacá
Fundición a la cera perdida
8,5 x 16,5 cm.
O33819





Figura antropomorfa femenina con representación de
pintura facial y corporal muy elaborada
Urabá 200 - 1600 d.C.
29,0 x 17,5 cm.
C13238

Figura votiva antropomorfa con representación de nariguera y orejeras de oro
Muisca 600 -1600 d.C.
Gachancipá, Cundinamarca
Fundición a la cera perdida
12,2 x 3,0 cm.
O6361

sus almas reencarnan y en este sentido son un alimento –presa– indispensable para que se reproduzca la sociedad. Pero de igual forma, ellos son predadores de los animales que cazan, una relación también necesaria para que los propios animales del bosque se multipliquen.

En realidad, tampoco existe la oposición cultura y naturaleza. Los animales y las plantas son también tipos de gente. En este sentido no hay una discontinuidad entre los dos órdenes. Se piensa que los animales viven en cerros que constituyen grandes *malocas* y viven de manera similar a los humanos. Cuando salen de sus cerros, se colocan su vestido de danta o tapir (*Tapirus terrestris*), de venado (*Mazama americana*) o de pecarí (*Tayassu tajacu*), entre otros. Por ejemplo, cuando la danta regresa a su casa, cuelga su vestido, el cual a menudo tiene huellas de las balas de los cazadores. Pero también los hombres se transforman en danta. El destino de los ancianos podría ser convertirse en este animal: los viejos se aislan, deambulan por la selva, e incluso algunos llegan a cantar –según los *andoques*– "¡yo soy danta!"

Los animales y la gente pueden cambiar de vestido, de piel. Cuando un chamán se coloca una máscara de felino, observa su entorno a través de los ojos del jaguar. Se comporta, entonces, como un verdadero predador, para quien los otros juegan el rol de "tintines" o presas (danta, ciervo, etc.). Un pequeño roedor podría también colocarse la máscara del felino, y enfrentar hasta a su propio gato, ¡percibido entonces como una presa!

Un oso atacó y mató a una criatura que había sido momentáneamente dejada al borde de un cultivo; el animal no tuvo la culpa –relataron los *uwas* a la antropóloga Ann Osborn– ya que vió a la niña (la criatura) como maíz y estaba hambriento. El oso fue muerto, para que no cometiese el mismo error, y se le dio un entierro como gente pues en el mundo de abajo, él se volvería un ser humano (Osborn 1990: 30).

Los animales poseen también múltiples identidades, y pueden también



Colgante en forma de hombre-langosta con tocado bifurcado
Zenú Temprano 150 a.C. - 900 d.C.
Fundición a la cera perdida
9,8 x 5,5, cm.
O22334

Nariguera en forma de felino esquematizado
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Palmira, Valle del Cauca
Martillado y repujado
28,0 x 25,5 cm.
O33312





transformarse en fieras y monstruos. No hay una identidad esencial, en cuanto ésta depende de nuestras posibles pieles sociales y de nuestra condición "perspectivista". Los *uwas* de la Sierra Nevada del Cucuy, al norte de Colombia, "no hacen una distinción tajante entre ellos y los animales, puesto que ambos están conformados por las mismas propiedades originales" (Osborn 1990: 30). Según su punto de vista, tanto los hombres como los animales obtuvieron en un tiempo primordial diversas sustancias alucinógenas, y de acuerdo con las mezclas específicas de cada una de ellas se obtienen sus "diferencias relativas":

*Con la adquisición de alucinógenos, los mamíferos del mundo de abajo son capaces de volverse machos carnívoros en el mundo intermedio: los mamíferos del mundo intermedio pueden volverse pájaros carnívoros en el mundo de arriba y los pájaros de este mundo se pueden volver chamanes en el mundo de arriba. El chamán se ve a sí mismo como un jaguar, oso o pájaro según viaje al mundo de abajo o de arriba; estos animales a su vez, se ven como gentes en sus respectivos mundos (Osborn 1990: 30).*

La iconografía orfebre prehispánica nos enseña, como la etnología contemporánea, que el chamán se encuentra asociado también a múltiples otros seres, o que sus procesos de transformación son una composición fundada en propiedades de diversas especies. El chamán de la cultura Tolima se transformaba simultáneamente en un ser que era a la vez ave y jaguar. En la Sierra Nevada de Santa Marta, de otra parte, es muy frecuente la existencia de diversos personajes ataviados con cinturón de serpientes bicéfalas y rasgos felinos.

Las plantas también son tipos de gente con quienes los hombres mantienen diversos grados de identidad. En algunos casos, los hombres son el fruto de la composición entre diversas especies de plantas y otros animales (Karadimas 1998). En ciertas sociedades, los hombres se perciben a sí mismos como Hombres-Yuca u Hombres-Maíz. Los granos y los frutos son representaciones de la fertilidad y de la regeneración del espíritu.

Según los *uitotos* de la Amazonía colombiana, el cuerpo humano está conformado por almidón y canangucho, parte de sus principales alimentos. Los *emberas* del Pacífico piensan que nuestra naturaleza es de maíz, el principal alimento que comemos. Los citados *uwas* del Cucuy consideran que nuestra identidad cambia a lo largo del año, según los alimentos que consumimos. De otra parte, ciertas sociedades resaltan la existencia de Hombres-Coca, o de Hombres-Tabaco: el "tabaco frío" y la "coca dulce" condicionan su personalidad y energía. En realidad, ésta se equilibra por las propiedades de uno y otra, las cuales generan una temperatura "fresca" opuesta a la contaminación definida como un calor excesivo.

Las plantas tienen diversos tipos de energía que les otorgan su poder de curación o de transformación, y que transmiten a sus consumidores. Las enfermedades también se transmiten a través de la cadena trófica; muchas de ellas provienen de alimentos vegetales consumidos por peces en lugares muy lejanos, pero que al ser ingeridos por otros pescados se transmiten al consumidor final. De ahí que sea necesario purificar los alimentos mediante rezos, conjuros o soplos.

La idea de una identidad estable y permanente es una invención moderna, una quimera que pretende igualar a los hombres con un mismo rasero, fundado supuestamente en la razón universal. El concepto de "persona", observó también

Pectoral con representación de hombre-jaguar esquematizado
Tolima Temprano 0 - 600 d.C.
Fundición a la cera perdida y martillado
32,0 x 16,2 cm.
O6061



el propio Mauss (1968b), cuya etimología deriva de la palabra griega "máscara", ha tenido entonces diversas interpretaciones y modificaciones a lo largo del tiempo. El individuo moderno no es más que una de las virtualidades de la condición humana, cuyos demonios internos lo asaltan y asedian de forma constante, fragmentando o disolviendo su yo, aflorando sus fuerzas inconcientes, en un diálogo que –para hablar de alguna forma– lo pone en contacto con los arquetipos de la condición humana, o de la psicología profunda, o fragmentando su conciencia en lo que se ha llamado posesiones diabólicas o, en términos más modernos, la locura.

## Las transformaciones del chamán

Los indígenas suramericanos creen que caciques, sacerdotes y chamanes se transforman en jaguares, águilas, murciélagos, serpientes y otros seres. El consumo de ciertas plantas y sustancias, o las prácticas de concentración, meditación, privación intensa (sueño, comida, etc.) u ordalías, les permiten "volar" hacia el más allá, visitar la Casas de los Muertos, el Mundo de los Ancestros o negociar con los Dueños de los Animales.

Uno de los temas más recurrentes en la orfebrería prehispánica de Colombia es la representación de diversos tipos de aves. El Hombre-Ave es un motivo presente en casi todas sus sociedades orfebres, con excepción de la Quimbaya. Simboliza el vuelo del chamán a otros mundos o niveles del cosmos. Al respecto son notables las representaciones de los Hombres-Aves del Cauca, con su plétora de aves y otros personajes auxiliares, o las Águilas *taironas*. En su profundo ensayo Orfebrería y Chamanismo, Reichel-Dolmatoff (1988) demostró que el tema del Hombre-Ave recibe diversos tratamientos estilísticos, según las sociedades orfebres, pero en el marco de un prototipo de transformaciones comunes.

Las aves son, según Reichel-Dolmatoff, la imagen chamánica por excelencia, debido a su plumaje, sus cantos, variedades de picos, aguda visión, garras, entre otros. En el conjunto de las aves representadas sobresale el gavilán tijereto (*Elanoides fortificatus*), un ave migratoria cuya cola bifurcada tiene una connotación sexual femenina. Durante el vuelo nupcial, las tijeretas se disputan pequeñas ramas que son asociadas a los dardos que el chamán envía a sus enemigos. Su habilidad en el vuelo, particularmente su destreza para realizar ciertas piruetas, es un símbolo de la sabiduría propia del chamán. Cuando la tijereta se zambulle en el agua esto representa el "renacimiento del chamán"; otras aves tienen también una significación social y simbólica: el colibrí, por ejemplo, simboliza el aprendiz del chamán o la virilidad (Reichel-Dolmatoff 1988).

El uso emblemático de la aves es también constante en muchos pueblos amerindios. Por ejemplo, las aves rapaces expresan el control territorial y el poder sobre el "territorio espiritual"; otros grupos identifican los animales carroñeros con la organización social o con el presagio de ciertos eventos.

Con frecuencia, los pueblos piensan que las aves conducen a los chamanes al mundo del más allá. Entre los *wiwas* de la Sierra Nevada de Santa Marta, los sacerdotes se purifican y evitan la muerte cuando son llevados en las espaldas de ciertas aves. Para los *uwas* de la Sierra del Cucuy los sacerdotes tienen también muchas

Pectoral en forma de ave con alas y cola desplegadas
Zenú Temprano 150 a.C. - 900 d.C.
Ayapel, Córdoba
Fundición a la cera perdida
14,5 x 14,1 cm.
O33752

Pág. 34
Pectoral en forma de hombre-ave que representa al chamán transformado con sus animales auxiliares
Cauca 1000 - 1600 d.C.
Fundición a la cera perdida
16,5 x 12,1 cm.
O6414

Pág. 35
Pectoral en forma de hombre-ave tijereta decorado con placas colgantes
Muisca 600 - 1600 d.C.
Muzo, Boyacá
Fundición a la cera perdida
15,5 x 11,9 cm.
O8512







asociaciones con las aves. La pluma de la garza blanca posee para ellos una especial significación. El chamán recibe la pluma de garza durante su propio ritual de iniciación, la cual es uno de sus instrumentos más poderosos en las ceremonias de purificación, curación y en los diversos momentos relacionados con el ciclo vital. Cuando inhala yopo (*Anadenanthera peregrina*), se transforma en la garza blanca y vuela hacia las lagunas localizadas en las altas montañas, espacios sagrados por excelencia que representan el útero de la madre; allí la garza se sumerge y renace en figura humana (Reichel-Dolmatoff 1988: 81).

La representación del murciélago es otro tema recurrente en el simbolismo amerindio de Colombia. El chamán transfigurado en vampiro (*Desmondus rotundos*) obra y siente como este animal; controla la noche, vive en cavernas y se teme que succione también la sangre. Su percepción del mundo se invierte; tiene una mirada al revés de las cosas y es percibido como un verdadero caníbal.

La imagen del murciélago es particularmente frecuente entre los antiguos *taironas* de la Sierra Nevada de Santa Marta. Los señores principales tienen, por lo general, grandes orejeras y representaciones de los tragus propias de aquel animal. Los *uwas* piensan que en una gran cueva creada por el dios Sira habitan ciertas almas. Durante el día, trabajan en los huertos, siembran yuca, ñame y llevan a cabo otras actividades. En la noche, estos seres misteriosos duermen colgados de las paredes de las rocas, cocinan pero botan la comida porque sólo consumen el humo, al mismo tiempo que propician su renacimiento.

En el Amazonas, en el sur oriente de Colombia, en el siglo XVIII los *carijonas* se llamaban a sí mismos Huaque o Gente-Murciélago y proyectaban una imagen de terror y de miedo entre sus enemigos y vecinos. En sus escudos dibujaban imágenes de felinos o posiblemente de murciélagos que atemorizaban y paralizaban a sus adversarios. Sus vecinos y enemigos, los mirañas, del sur del río Caquetá, deformaban sus aletas nasales con los mismos propósitos, para aparecer como si fuesen unos verdaderos vampiros (Karadimas 1998).

Pectoral acorazonado que representa
al chamán transformado en ave
Cauca 1000 - 1600 d.C.
Corinto, Cauca
Fundición a la cera perdida
19,6 x 16,5 cm.
O1221

Pág. 38
Colgante con representación de
hombre murciélago
transformado mediante el uso de
adornos de orfebrería
Tairona Tardío 0 - 600 d.C.
Santa Marta, Magdalena
Fundición a la cera perdida
7,2 x 5,9 cm.
O11795

Pág. 39
Pectoral en forma de hombre-
murciélago con gran tocado con
aves
Tairona Tardío 600 - 1600 d.C.
Santa Marta, Magdalena
Fundición a la cera perdida
9,5 x 11,9 cm.
O16584









Cuando un chamán se coloca una máscara o un collar de colmillos de felino se convierte en un verdadero jaguar. Un efecto similar lograban las sociedades prehispánicas mediante el uso de narigueras que transforman la cara en un rostro de felino. Los *uitotos* creen que verdaderamente un chamán se transforma en jaguar. Piensan que los chamanes poseen ciertos "forros" de piel de jaguar que les permiten volverse tigre. Sus historias orales describen a un hombre tan poderoso, que ¡cada una de sus manchas era a su vez un jaguar!

Igualmente, mediante el consumo de ciertos alucinógenos, por ejemplo el yajé (*Banisteriopiss caapi*), el chamán o algunos miembros de la comunidad se convierten en Hombres-Jaguares. En ciertas sociedades, los jaguares representan el sol; su voz se expresa a través del trueno.





Collar de cuentas en forma de uña de felino
Zenú Temprano 150 a.C. - 900 d.C.
Planeta Rica, Córdoba
Fundición a la cera perdida
2,8 x 0,7 cm.
O6537, O33581

Nariguera de forma compuesta adornada con placas colgantes
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Restrepo, Valle del Cauca
Martillado y repujado
14,5 x 15,5 cm.
O4242

Nariguera de forma compuesta adornada con placas colgantes
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Martillado y repujado
13,0 x 5,7 cm.
O4319

Nariguera de forma compuesta adornada con placas colgantes
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Restrepo, Valle del Cauca
Martillado y repujado
13,0 x 16,0 cm.
O4834





Figura votiva antropomorfa masculina
sentada en banco
Muisca 600 - 1600 d.C.
Fundición a la cera perdida
7,9 cm. x 3,7 cm.
O87

Figura votiva en forma de mujer
sentada en banco, ataviada con
bastón ritual y collar probablemente
de caracoles
Muisca 600 - 1600 d.C.
Pasca, Cundinamarca
Fundición a la cera perdida
6,3 x 2,2 cm.
O11245

## Aprender a sentarse

Un gran número de piezas orfebres y de cerámica representan diversos personajes sentados o en posición de cuclillas. En la mayoría de los casos, se trata de personajes masculinos, aunque también se encuentran figuras femeninas. Las posiciones corporales tienen también cierta variación y algunas de ellas recuerdan las posturas de loto. En las sociedades amerindias, el sentarse y el butaquito poseen una connotación de estabilidad y de sabiduría. En esa condición los hombres establecen el vínculo con el *axis mundi*, o se conectan a través de un tenue hilo con la madre tierra. Los asientos de los chamanes y caciques están con frecuencia tallados con figuras de diversos animales --jaguares, águilas, tortugas, caimanes y otros. Dichos animales son a su vez auxiliares del chamán y simbolizan los procesos de mutación del mismo hombre en estos seres.

La postura en cuclillas evoca, de otra parte, una posición fetal, uterina. Los *desanas* del Vaupés narran que la Madre ancestral fue el primer ser que se sentó en un banco, mientras que fumaba un gran cigarro de tabaco sostenido en una horquilla ceremonial o portatabaco. A medida que ascendía el humo del cigarro, se crearon del mismo humo los ancestros míticos *desanas*, como si se tratase de un verdadero parto (Pineda 1994).



Jarra decorada con figura antropomorfa
sentada con representación de pintura facial
Muisca 600 - 1600 d.C.
21,5 x 17,3 cm.
C13401

## El arte de *poporear*

Debemos al fraile ermitaño Fray Ramón de Pané, en su *Relación de las Antigüedades de los Indios* (1974 [1498]), no sólo la primera descripción de las religiones americanas, sino relevantes observaciones sobre el uso de ciertas plantas por parte de los chamanes y de los indios en su vida social y ceremonial.

Los indios *taínos* de la actual República Dominicana consumían un narcótico, en forma de rapé, y por su intermedio inducían diversos alteraciones de la conciencia para comunicarse con sus antepasados, dioses, y *cemíes*, o ídolos según los españoles. Este rapé, conocido en Colombia con el nombre de yopo, se consumía de forma inhalada y tuvo un lugar central como enteógeno sobre todo en el norte de Sudamérica, en el actual territorio oriental de Colombia. También

Pané aludió al tabaco, el cual se difundió poco tiempo después en la misma Europa.

En otras parte de América, los españoles encontraron que los aborígenes consumían ampliamente la hoja de coca, que utilizaban de forma múltiple, ya sea en prácticas curativas, en el trabajo, en procesos adivinatorios, en la vida religiosa, como ofrenda o en los ritos funerarios y en las prácticas de intercambio.

En Colombia, las primeras evidencias del uso de la coca datan de hace 2000 años. La intensificación de su cultivo, comercio y consumo está asociada al desarrollo de las sociedades cacicales. En la cultura de San Agustín, por ejemplo, diversas estatuas de piedra representan el consumo de coca. Los pueblos indígenas de la cultura Zenú enterraban a sus difuntos con una mochila de hojas de "hayo" (coca). Los sacerdote *muiscas* utilizaban la coca para comunicarse con los dioses, para las prácticas de adivinación o como ofrenda ritual. La coca es una planta sagrada y junto con el tabaco y otras plantas, se la percibe como la raíz de la sabiduría.

En el territorio de lo que sería la Nueva Granada –la actual República de Colombia– se cultivaba una variedad de coca, denominada *Coca novogranatense*. Algunos grupos de tierras bajas y templadas se especializaron en su producción y comercio, a través de diversos tipos de intercambio a media y larga distancia. En el sur de Colombia, por ejemplo, los caciques controlaban grupos de comerciantes –los *mindalaes*- que se desplazaban a las tierras tropicales del Pacífico o del Amazonas para adquirir o incluso cultivar la coca para sus señores. En el territorio *muisca*, la coca se distribuía a través de complejas redes de mercado, o en algunos casos las capitanías se proveían de la misma mediante el control de regiones de "tierra caliente". Con la presencia española, paradójicamente, el consumo de la coca se extendió en mucho regiones, ya que al parecer –según Carl Langebaek (1998)– su uso estuvo restringido en los tiempos prehispánicos a las élites aborígenes.

En general, los europeos percibieron su uso en las ceremonias religiosas como un acto diabólico, que debía ser condenado o extirpado. Y si no lograron erradicar la coca, se debió a que primó el interés de pagar a los indios en hojas de coca, cuyas plantas ellos mismos cultivaban y cuyas hojas tributaban a los españoles.

Las sociedades indígenas prehispánicas de los Andes y valles interandinos consumieron la coca de una forma relativamente uniforme. Según Cieza de León, el gran cronista del suroccidente colombiano, los indios de Antioquia, Cali y Popayán consumían las hojas de coca y las mezclaban con cal que guardaban en unos recipientes denominados comúnmente con el nombre de *poporos*. Por medio de unos palillos, extraían la cal y la mezclaban a través de la saliva con la hoja de coca, más o menos de manera similar a como la consumen hoy en día los *koguis* y otros grupos andinos.

El análisis de la idea de transformación propia del consumo de coca, es posible hacerlo a través de las metáforas fundamentales subyacentes en el uso actual de Mama coca de las sociedades del norte y del oriente de Colombia.

Para los *koguis*, el *poporeo*, o sea el acto de extraer la cal con el palillo del calabazo que la contiene, es una imagen del acto sexual, en cuanto que el *poporo* es percibido como un útero y el palillo como un falo. Cuando a un hombre se le entrega un calabazo-*poporo*, es como si se le diese una mujer y su sabiduría depende de su mujer simbólica. En la cotidianidad debe enfrentarse a la abstención sexual para concentrarse en la vida del templo.

En la Amazonía se consume una variedad de coca, la *Coca ipadu*. Sus hojas se pulverizan en el pilón y se mezclan con la ceniza de la hoja del yarumo (*Cecropia* sp). Esta manera de consumir la coca recibe el nombre de *mambeo*.

Un joven no consume coca sino cuando alcanza su estatus de adulto. Entonces su padre le ordena tejer su propio canasto para recoger la hoja y llevarla al *mambeadero*, lugar ceremonial masculino localizado en la parte anterior de la maloca. Durante el *mambeo* de la coca, previo consumo de ambil o

Recipiente para cal elaborado en calabazo, con palillo de madera
Ijka
Sierra Nevada de Santa Marta
15,2 x 5,2 cm.
A19

Recipiente para cal en forma de calabazo
Urabá 200 - 1600 d.C.
San Pedro de Urabá, Antioquia
Fundición a la cera perdida
14,3 x 6 cm.
O33041







Palillo para cal con remate en forma de copa
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Restrepo, Valle del Cauca
33,4 x 2,4 cm.
O6285

Palillo para cal con remate en forma de ave con penacho adornado con placas colgantes
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Restrepo, Valle del Cauca
Fundición a la cera perdida
22,2 x 2,4 cm.
O7534

Palillo para cal con remate en forma de cascabel esférico
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Ataco, Tolima
Fundición a la cera perdida
44,4 x 2,8 cm
O5853

Palillo para cal con remate en forma de espátula
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Restrepo, Valle del Cauca
Fundición a la cera perdida
24,5 x 0,8 cm.
O8933

Palillo para cal con remate antropomorfo con máscara y bastones
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Fundición a la cera perdida
31,5 x 1,6 cm.
O5234

Pág. 48
Recipiente para hojas de coca con tapa en forma del fruto del totumo (*Crescentia cujete*)
Puerto Nare, Antioquia
Fundición a la cera perdida
21,4 x 10,5 cm.
O32853

Pág. 49
Recipiente para cal en forma inspirada en el fruto de la calabaza
Quimbaya Temprano 0 - 600 d.C.
Roldanillo, Valle del Cauca
Fundición a la cera perdida
16,7 x 8,6 cm.
O2995

tabaco semilíquido, el hombre asume una postura de "cuerpo-canasto". La *mambeada* es un acto de comunicación especial, que induce un estado de pre-meditación en todos sus miembros, durante el cual se escuchan y reciben las palabras de "buen aliento" del abuelo o de los asistentes. De esta manera, mientras que "mi cuerpo-canasto" recibe las "palabras-coca" o las "palabras-tabaco", se teje mi propia historia, de manera cíclica, de abajo hacia arriba, como si el proceso de formación de parte de mi identidad fuese similar al tejido de un canasto tipo kirigai.

En el contexto prehispánico sobresalen los *poporos* y palillos de orfebrería producidos en el centro y suroccidente colombiano en los primeros siglos de nuestra era. En la región de Calima, en particular durante el período Yotoco, encontramos una gran variedad de *poporos*, con diferentes representaciones antropomorfas, zoomorfas y fitomorfas. También es de gran interés la enorme diversidad de alfileres de oro, en cuyo extremo superior fueron representados variados motivos. Algunos personajes llevan animales en la espalda, mientras que otros son figuras de animales que representan aves, murciélagos, culebras o conjuntos de animales. Existen también personajes enmascarados en actitud de bailar o cantar.

Algunos autores han comparado estos motivos a las representaciones de los bastones de los chamanes *emberas-waunanas* del Pacífico, entre los cuales los animales y ciertos personajes representan los espíritus protectores o defensores del curandero que le auxilian en la curación de las enfermedades. Sin perjuicio de que en ciertos casos representen los bastones de espíritus, pienso, al contrario, que se trata en muchos casos de verdaderos danzantes con sus propios bastones de baile, sus propios báculos, en cuanto que el mismo "alfiler" expresa la idea de un bastón, de una lanza ritual, la idea de ritmo multiplicador. Los hombres con sus animales a la espalda acaso llegan con su presente al baile, resaltando la idea del regalo, la alianza, el complemento fundamental del ritmo creador.

En la orfebrería Quimbaya también se fabricaron fantásticos *poporos* antropomorfos y fitomorfos –frutas y calabazos. Se trata de bellos objetos con







una antigüedad de alrededor 1700 años. Sin duda fueron elementos de prestigio, restringidos en su uso a la élite cacical, sus sacerdotes y principales especialistas religiosos. Sus grandes personajes en oro tienen un mirada plácida, una serenidad de espíritu y un aire de sabiduría, fundadas en el consumo de la planta sagrada. En esta tradición se mezclaron prolíficamente el cobre y el oro, para producir extraordinarios *poporos* con colores y brillos inusitados. Asimismo, algunos de sus alfileres sobresalieron por su carácter bicolor, que reflejaban energías poderosas del cosmos. Es probable que el aprecio por las piezas orfebres de *tumbaga* se haya fundado, como acontecía entre los *taínos* de la Isla Española, en su color y olor particulares, que las distinguían de los objetos fabricados con oro de color amarillo blancuzco, inodoro e inoxidable (Oliver 2000). Entre los *taínos* el aprecio por estas cualidades de los metales fue tan grande, que estimaron en mucho los objetos de baja ley de metal de los españoles y los intercambiaban con gusto por propias producciones orfebres.

Para las élites cacicales la posesión de *poporos* en oro o *tumbaga*, asediados de espíritus protectores y símbolos del consumo de una planta sagrada, era, sin duda, un símbolo de poder extraordinario. Su capital y poder simbólico se fundaban en gran parte en su saturación del sentido.

La eficacia simbólica no reposa únicamente en la materia ni en la forma, sino en la totalidad lumínica y olfativa de la forma y de su función, en su condición estética y práctica, y en el sentido multivocálico que se condensa en los mismos objetos. Por ejemplo, un *poporo* colocado encima de un banco, ¡de oro y *tumbaga*!, expresa lo que podríamos llamar un signo eficiente total. Este objeto debió estar acompañado por un “alfiler” con su respectivo ícono superior, que saturaba el sentido.

A menudo, como se ha anotado, el consumo de coca se combina con el del tabaco, con propiedades simbólicas opuestas y complementarias. El tabaco fue, y continua siendo, otra planta fundamental en el funcionamiento de la vida social y religiosa de los pueblos amerindios: fue preparado y consumido de diversas formas, y utilizado con diversos fines, particularmente como ofrenda, medio de intercambio y para propósitos curativos y rituales. El sabedor indígena sopla con humo al enfermo para alejar los malos espíritus o extraer las enfermedades. También se utiliza para inducir alteraciones en los estados de conciencia, provocar el vuelo extático o en las actividades de adivinación. En la mitología es un elemento transformador por excelencia. Por su intermedio, los demiurgos transformaron a los hombres, a través del humo del tabaco, en diversas manadas de animales.

Entre los *yuko yukpas* de Colombia y Venezuela, de filiación *karib*, el tabaco se consume en pipas. En el Vaupés se fuman colectivamente grandes cigarros ceremoniales, que se alternan entre los presentes. Algunas poblaciones de la Amazonía lo preparan en forma semilíquida, donde se le conoce con el nombre de ambil, una especie de “miel” de tabaco que se mezcla con sal vegetal y se utiliza en la vida cotidiana, en las ceremonias rituales o como ofrenda y medio de pago, como también en las prácticas curativas. En otras regiones de América se elaboraron objetos tubulares, en los cuales se introducían las hojas del tabaco.

Colgante acorazonado que representa en forma abstracta el vuelo extático del chamán
Cauca 1000 - 1600 d.C.
Timbío, Cauca
Martillado
13,2 x 9,8 cm.
O33824

## La experiencia de la divinidad

Las plantas alucinógenas tuvieron y tienen una particular relevancia en la sociedades prehispánicas y contemporáneas. Colombia es un país con una gran riqueza de plantas alucinógenas y sus pueblos amerindios explotaron diversas variedades de ellas. Entre los alucinógenos más consumidos destacan el yopo, el yajé, el borrachero (*Brugmancia vulcanicola*), diversas variedades de *Virola* (*Virola* sp.) –el "semen del sol" según los *tucanos*– y ciertos hongos, entre otros. Muchas de estas plantas se preparan con otras mezclas vegetales, minerales o animales; el repertorio de alucinógenos existente es probablemente mucho más amplio, pero aún desconocido y las variedades de cada uno de ellos es considerablemente mayor.

Las evidencias de uso de alucinógenos en el pasado prehispánico de Colombia son precarias, aunque la existencia de ciertas tablillas o bandejas sugiere el uso extensivo del yopo entre los *muiscas* y otras poblaciones. Estas tablillas tienen también diferentes representaciones iconográficas de gran interés. En el área de Tumaco existen –de acuerdo con Jean François Bouchard (Comunicación personal)– ciertos objetos que podrían haber sido utilizados para rayar la corteza de los bejucos de yajé. En la costa Atlántica de Costa Rica, en La Fortuna, se han hallado cucharas de arcilla utilizadas para consumir tabaco en polvo y otros narcóticos. La Fortuna representa una secuencia temprana, relacionada con la tradición Tairona, en la cual se han hallado también instrumentos de piedra similares a los de La Fortuna (Bray 1990).

También las fuentes etnohistóricas resaltan la importancia de esta planta entre los grupos del nororiente de los Andes de Colombia. Las semillas del árbol del yopo se trituran y se inhalan en forma de polvo, a través de inhaladores con diferentes formas.

De acuerdo con el testimonio del padre Simón, franciscano del siglo XVII y autor de *Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* (1982 [1627]), un indio cargaba en su mochila, en pequeños calabacitos, polvos de yopo, junto con un

*trozo de espejos de los nuestros, encajado en un palito y en una escobeta, y un hueso de venado cortado a lo largo oblicuamente y muy bien adornado, labrado como una cuchara con que, cuando practican su hechicería, toman esos polvos y se los meten en las narices y como son picantes, hacen correr el moco hacia la boca, y ellos lo observan en el espejo, y si corre derecho es buena señal, pero si se tuerce, lo contrario, en todo lo intentan adivinar.*

En la actualidad los pueblos de los llanos orientales utilizan como inhaladores ciertos tipos de hueso de ave; consumen este rapé en los procesos de adivinación y de contacto con los antepasados y los espíritus de los animales. Los *uwas* también la consideran como una planta que ilumina el pensamiento, promueve la virilidad, establece el contacto con los dioses y anticipa los acontecimientos.

Bandeja para alucinógenos rectangular decorada con figura de felino, y su tubo inhalador
Muisca 600 - 1600 d.C.
Chiquinquirá, Boyacá
Fundición a la cera perdida
2,2 x 10,0 cm.
O33780

Bandeja para alucinógenos decorada con figura de ave rapaz, probablemente un águila o un cóndor
Muisca 600 - 1600 d.C.
Fúquene, Cundinamarca
Fundición a la cera perdida
1,5 x 5,3 cm.
O29580

Bandeja para alucinógenos rectangular adornada con figuras de felinos
Muisca 600 - 1600 d.C.
Guatavita, Cundinamarca
Fundición a la cera perdida
10,1 x 1,6 cm.
O6914



En 1853, el botánico Richard Spruce probó un brebaje en el Alto Río Negro, en la región del Vaupés, preparado con un bejuco que aún cultivan los indios en sus huertos y otros espacios de la selva. Este bejuco (*Banisteriopsis caapi*), conocido popularmente con el nombre de yajé o ayahuasca, es un poderoso alucinógeno, que induce grandes visiones de colores y la sensación de volar y viajar en el espacio; de él existen diversas variedades. El yajé se puede mezclar con otras plantas, pero las razones y consecuencias de estas combinaciones no están aún claras. El hombre que consume el brebaje de este bejuco mantiene su autoconciencia y recuerda en gran parte su experiencia alucinatoria.

Por medio del bejuco, los especialistas religiosos dialogan con los Dueños de los Animales, localizan la cacería, se trasladan a la Vía Láctea, se desplazan al mundo de los espíritus primordiales o a la Casa de los Muertos. En el Vaupés esta planta se consume, también, en diversas reuniones colectivas públicas; durante los rituales los hombres cuentan e interpretan sus visiones con la ayuda de los especialistas religiosos.

Como ha sido señalado por Reichel-Dolmatoff y otros autores, el arte de los indios del Amazonas y de otras regiones de Colombia tiene su inspiración en gran



Bandeja para alucinógeno (yopo, *Anadenanthera peregrina*)
en madera e inhalador elaborado con huesos de ave y semilla
Guahibo
Llanos Orientales
12,8 x 8,8 cm. y 13,5 x 4,0 cm
A154, A36

Figura votiva antropomorfa portando bandeja para alucinógeno
Muisca 600 - 1600 d.C.
Fundición a la cera perdida
6,8 x 2,3 cm.
O29284





medida en la experiencia alucinatoria. Según dicho autor, sus sustancias activas estimulan el sistema nervioso central, particularmente las sensaciones ópticas (fosfenos), dando origen a un grupo de imágenes que se plasman en las pinturas alrededor de las malocas, en las cortezas, en la decoración de los objetos, entre otros aspectos.

Diversos autores han resaltado la sensación de transformación que se experimenta tras el consumo de la ayahuasca y otros alucinógenos. El hombre siente realmente que se desplaza por los aires cual si fuese un ave, una poderosa águila. En diversas regiones de Colombia, los curanderos, sabios y brujos utilizan particularmente esta planta para convertirse en jaguares, lo que les permite adquirir una visión nocturna, viajar a largas distancias y volverse un temido brujo o afamado curandero entre la gente.

Es muy probable que muchos de los personajes representados en los objetos orfebres simbolicen seres imaginados durante los trances alucinatorios debido al consumo de enteógenos.

La alteración de los estados de conciencia, sin embargo, se pudo obtener también por otros medios. Algunos autores piensan que los famosos discos de *tumbaga* Partial-Tuza, de Nariño, al suroccidente de Colombia, bien pudieron inducir estados hipnóticos, gracias a su capacidad giratoria, luces y gama de colores. Es probable que las figuras Quimbayas con grandes láminas colgantes tengan un propósito similar, al desencadenar nuevas formas de conciencia cuya experiencia se nos escapa.

La mente –ha dicho con razón Lévi-Strauss– no es un objeto. Los alucinógenos abren puertas de acceso a este universo fascinante, los que combinados con la química de los sentidos de las piezas orfebres, permitieron a estos pueblos explorar el mundo interior y descubrir sus propiedades. Estos descubrimientos los narran en obscuras oraciones, rezos, discursos míticos llenos de metáforas que aluden a los procesos de transformación, manifestándose propiedades del universo o de la condición humana inaccesibles a la conciencia ordinaria.

Bandeja para alucinógenos con figuras de animales fantásticos y hombre-ave
Tairona Tardío 0 - 600 d.C.
Santa Marta, Magdalena
Fundición a la cera perdida
11,4 x 7,0 cm.
O12268

## El canto creador

En las páginas anteriores se ha sugerido que las representaciones iconográficas de la danza y de los bailadores son, para las sociedades aborígenes, símbolos de poder de igual fuerza creadora que la imagen del "hombre sentado". Durante la danza los hombres adquieren una condición mítica y asumen la identidad de los seres más influyentes en su cosmología; los hombres se transforman en divinidades o los dioses se "encarnan" en los bailadores.

La danza se inscribe en un contexto ritual, cuya finalidad es convocar los espíritus, proteger a la gente, propiciar la alegría y la salud, mediante el canto y la verbalización y actuación de metáforas religiosas que aluden a la condición de equilibrio del mundo. Las escenas e historias tradicionales asociadas al mundo primordial son recreadas para permitir la reproducción de la sociedad. El baile en muchas sociedades amerindias de Colombia tiene una condición cuasi estática; con frecuencia los desplazamientos son lentos, cuando no se danza y canta prácticamente alrededor de un mismo punto, un mismo centro.

Los hombres y mujeres adoptan, como se mencionó, una identidad mítica y participan de la identidad de sus ancestros y dioses. Se transforman, por ejemplo en boa: sus cantos y movimientos corporales representan los mismos movimientos de la anaconda. Esta es, simultáneamente, un símbolo fálico, pero también tiene una connotación de útero (como canoa); representa la idea de la piel renovada, la reproducción y la vida social. Se trata de un ser que se encuentra en los tres niveles del mundo –agua, tierra y aire– pero a la vez es intermediario entre ellos.

Los adornos de baile, las máscaras y parafernalia ritual, mutan a los bailadores en otros seres, les generan emociones ajena a su vida cotidiana e incluso a su personalidad, y éstos adoptan otras actitudes frente a sus aliados rituales. La condición ritual, el consumo de coca y tabaco, el uso de alucinógenos, la danza, la música, la tensión y expectativa del baile, recrean una verdadera condición liminal, en la que la vida ordinaria se desvanece y, por un período, los actores sociales asumen otros roles. En palabras de Victor Turner (1969, 1980), la anti-estructura de la sociedad aflora, o el caos primordial se asoma, o el contacto peligroso de fuerzas antagónicas provoca chispazos de conciencia nuevos, como cuando una cerilla se raspa para encenderla.

El lenguaje ritual refleja esta condición social. Es opaco, enigmático, esotérico, no en cuanto es únicamente el lenguaje de los especialistas, sino en cuanto que su propósito es aludir a un mundo en el cual las reglas de juego habituales para su descripción se suspenden, y la estructura de la sociedad muestra parcialmente su arbitrariedad. Sin duda, el lenguaje funcionalista recupera el orden del conflicto, la estabilidad del caos, la estructura del desorden temporal. Para los bailadores, la experiencia del baile revela, sin embargo, otra dinámica; el baile potencia senderos equívocos, evoca conflictos inmemoriales, destapa "el canasto de la historia", provoca guerras y venganzas infinitas, consolida alianzas.

Este espacio somete a tensión, a prueba, a las emociones; demanda simultáneamente el control de los actos porque es un momento en el cual se es fuerte y frágil a la vez, en donde todo virtualmente puede suceder si los dueños de los bailes y los actores no se encuentran alertas: ¿Qué significa si un estantillo, cuando se inaugura una maloca, vierte sangre? ¿Qué pasa si los perfumes de los bailadores son enfermedades? ¿Qué acontece si la bebida del baile es, en realidad, un veneno preparado por los anfitriones?

Entre los adornos rituales, las plumas tienen una significación especial. Sus colores representan diversas fuerzas y principios. Las plumas amarillas tienen un sentido seminal, solar. Las plumas blancas, de la garza o de ciertas águilas, reflejan también, poderes particulares. Cuando los bailadores se colocan sus coronas de plumas se transforman de forma colectiva en Hombres-Aves,

Colgante antropomorfo que representa un danzante con máscara y bastones
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Fundición a la cera perdida
7,1 x 3,2 cm.
O6700





convirtiéndose de igual forma en los ancestros; posibilitan así la regeneración del mundo, a través de su canto y la fertilidad creadora de los colores.

En el Vaupés, durante ciertos rituales de intercambio se verbalizan los colores y las imágenes de los fosfenos, mientras que se intercambian las esposas. Los andoques del Amazonas evocaban a la boa del arco iris, el sendero de los negocios, cuando negociaban con los extranjeros. Todos los objetos tienen su color, su sabor, su olor.

La música tiene un rol fundamental en el baile. Los instrumentos rituales –flautas, cascabeles, maracas, tambores, bastones de baile– inducen cambios en la conciencia. La música contribuye a provocar visiones en las cuales se evocan colores y formas particulares, o propician la comunicación con los animales y la naturaleza. Los tambores convocan, en ciertas sociedades, a los animales de cacería.



Colgante antropomorfo esquematizado con tocado de plumería y el cuerpo encubierto por placas colgantes
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Restrepo, Valle del Cauca
Fundición a la cera perdida
4,6 x 3,2 cm.
O4562

Campana cilíndrica
Tairona Tardío 600 - 1600 d.C.
Fundición a la cera perdida
8,5 x 3,6 cm.
O33860



Colgante antropomorfo
esquematizado con bastones y
atuendo ritual.
Quimbaya Temprano 0 - 600 d.C.
Fundición a la cera perdida
8,5 x 6,4 cm.
O6031

Colgante antropomorfo masculino
que representa un músico con flauta
y maraca.
Quimbaya Temprano 0 - 600 d.C.
Fundición a la cera perdida
4,9 x 3,2 cm.
O8000

Maracas elaboradas en frutos
del totumo (*Crescentia cujete*) con
adornos de plumas
Sikuani
Llanos Orientales
29,0 x 10,0 cm. y 26,5 x 8,5 cm.
A149, A151





Reichel-Dolmatoff distinguió, en su citado ensayo Orfebrería y Chamanismo (1988), diversos íconos. Uno de ellos, el Icono B, lo denomina el Chamán Ataviado. Se trata, en efecto, de un personaje fuerte, adornado con una gran parafernalia ritual. Desde nuestro punto de vista, éste es en realidad un cantor o un bailador, que evoca, aunque ausente, el contexto colectivo del baile.

Colgante con la representación de un chamán con máscara bastones y adornos de plumería
Quimbaya Temprano 0 - 600 d.C.
Ansermanuevo, Valle del Cauca
7,0 x 7,0 cm.
O3492

## Los modelos "crudos" de las casas

De la Sierra Nevada de Santa Marta, posiblemente de origen *tairona*, provienen algunas vasijas cerámicas que representan diversas escenas rituales en su interior, como si la olla fuese a la vez la representación de un templo. En una de ellas, unos personajes localizados de forma circular portan máscaras, grandes máscaras, similares a las recogidas por el padre Julián en 1778 en la misma Sierra, y a su vez análogas a las recogidas por el etnólogo alemán Theodore Konrad Preuss en 1914 entre los *koguis* de las mismas montañas. Los personajes tienen grandes



Cascabel semiglobular
Nariño 400 - 1600 d.C.
Ipiales, Nariño
Fundición a la cera perdida
3,4 x 4,0 cm.
O30590



coronas presumiblemente de plumas. Uno de las figuras representa claramente un águila, identificable por su pico garfio y amenazante.

La vasija tiene, además, en su interior, en su parte central, una figura circular incisa que eventualmente puede representar una serpiente doblemente enrollada, cuyo centro es la cabeza del ofidio. Entre esta "serpiente" y los misteriosos seres enmascarados hay una serie concéntrica de círculos pequeños, que penetran en el suelo, como si se tratase de las bases de los postes que sostendrían el supuesto templo. Aunque otra interpretación podría ser que fuesen representaciones de los cartílagos de la cola de la mencionadas serpiente, o ambas cosas.

El exterior de la vasija está plenamente decorado con figuras romboides, círculos, puntos, etc., que evocan las figuras de los fosfenos. La vasija misma es una metáfora de un útero –el contenedor– que cocina su propia transformación.

Esta vasija-templo sintetiza algunas de las propiedades de la experiencia religiosa. ¿Cómo pudo ser leída en su tiempo? ¿Como una especie de modelo del cosmos, de igual manera como los *koguis* y los *ijkas* leen sus templos? ¿O como un modelo de la mente? ¿Acaso no es, en el fondo, lo mismo? ¿Cómo fue utilizada? ¿Tuvo un propósito en la vida ceremonial activa de los sacerdotes o se elaboró para formar parte de un ritual o de un ajuar funerario?

De acuerdo con Ann Osborn, los *uwas* asocian la actividad alfarera a lo femenino, pero esto no debe verse como algo necesariamente opuesto a lo masculino: "la olla es un recipiente dentro del cual se están produciendo transformaciones fundamentales". De otra parte, "durante el período de gestación, la matriz crece y se la compara al proceso de formación de una olla por enrollamiento" (Osborn 1979: 60).

Entre ciertos grupos *uitotos*, la técnica de enrollamiento se pensaba como la conformación de una red de serpientes, lo cual genera un simbolismo de fuerte connotación sexual en la vasija de cerámica. Las serpientes de la vasija copulaban incluso con su propia dueña.



Figura antropomorfa femenina con representación de vestido, pintura corporal y adornos
Zenú Tardío 900 - 1600 d.C.
Ovejas, Sucre
27,0 x 11,8 cm.
C12595

Vasija que representa en su interior un ritual con figuras enmascaradas
Tairona Tardío 600 - 1600 d.C.
Santa Marta, Magdalena
11,5 x 22,0 cm.
C738

Los *uwas* consideran –según Osborn– que la oposición entre cerámica decorada y no decorada no es necesariamene equivalente a cerámica ceremonial versus vasijas domésticas: algunas escudillas o vasijas “no son exclusivamente ceremoniales pero sí son decoradas”. La distinción pertinente es entre aquellas que se colocan en el fogón y aquellas que carecen de contacto con el fuego. La cerámica utilizada en la cocción de alimentos podría contaminarse a través de la comida y, en consecuencia, polucionar y enfermar a la gente. Entre los *uwas* el temor a la contaminación es muy grande. En ciertas épocas se prefería comer alimentos “crudos“ y se abstenían de consumir carne y pescado. Los alimentos llegan hasta a contaminar los propios fogones, de manera que los productos de los blancos se cocinan en fogones fuera de casa.

En este sentido, la cerámica ceremonial se conserva pura y simbólicamente eficaz en cuanto se mantiene cruda, alejada del fogón, o, por lo menos de las mujeres, porque también podría uno pensar que las vasijas pueden contaminarse cuando la mujer tiene la regla o se encuentra embarazada. Esta es la situación entre los *tanimukas* del río Mirití Paraná, un afluente del río Caquetá medio, en Colombia. La mujer menstruante o embarazada no debe elaborar objetos de cerámica porque está muy “caliente” y podría quemarla; debe, por otra parte, alejarse del *mambeadero*, el lugar ceremonial masculino, porque podría “dañar” el pensamiento, recluyéndose de forma temporal en la casa de menstruación.



La vasija Casa-Templo descrita forma parte de este conjunto de “cerámicas crudas”, de carácter ceremonial, manejadas por los especialistas religiosos hombres. Es, por decirlo de alguna forma, un modelo del cosmos crudo, fresco, incontaminado, que pudo eventualmente formar parte del ajuar funerario, como ícono poderoso de la misma Casa del Muerto. Esta vasija-templo pudo tener el mismo sentido de réplica de la Casa que se encuentra en San Agustín, donde las estatuas enmascaradas cuidan del señor principal, o en Tierradentro, donde los hipogeos reproducen también a gran escala la Casa. O eventualmente fue un objeto con funciones ceremoniales específicas aún desconocidas por nosotros.

En todos estos casos pudo ser un instrumento de transformación en manos de los sacerdotes. Pero, a diferencia de las mujeres que cocinan o transforman a través de un proceso relacionado con la naturaleza, los hombres transforman a través de procesos “ intelectuales”, “chamánicos”, de pensamiento, que suponen en alguna medida el control de la sexualidad y la “limpieza“ de todo tipo de “mugre” o “mancha” contaminante.

Entre los *muiscas* se encuentran también representaciones orfebres de las casas de sus caciques principales. Por la etnohistoria sabemos que los cercados estaban conformados por la casa del cacique, un granero, un santuario, y la casa de las mujeres menstruantes. En los cercados se destacaba también la gavia, o poste de sacrificio, lo que nos indica también que el cercado, en su conjunto, como era de esperarse, era también un espacio sagrado, un templo. De hecho, cuando se construía un cercado, se sacrificaba a un joven con ocasión de la postura de los primeros postes. Sin duda, el cercado, como grupo local, era de mayor complejidad y variación de lo que se destaca en este tipo ideal.

Los cercados orfebres, por lo general, carecen de esta complejidad, pero resaltan la figura del cacique, la presencia

de otras gentes y, en algunos, la presencia de la gavia, destacándose su función sacrificial. En la representación de un cercado de colección del Museo del Oro (MO 32866) se enfatiza también la dualidad de dos señores, dos cabezas con un mismo cuerpo, dos aparentes gavias, una especie de cabeza trofeo y dos hombres claramente subalternos.

Al contrario de la alfarería, ejercida sobre todo por mujeres, los orfebres eran generalmente hombres. Entre los *muiscas*, de acuerdo con un documento proveniente de Lenguazaque, el oficio de orfebre fue ejercido por hombres que tenían  una función especializada (citado en Langebaek 1987b). Algunos orfebres se dedicaban a la producción de adornos corporales, mientras que otros vivían en los santuarios, dedicados a la fundición de piezas votivas de mayor significación religiosa. En ambos casos, el oficio y los instrumentos de fundición se heredaban por línea paterna, lo que de forma interesante contrasta con la matrilinealidad  en otros aspectos de la vida social, en la que  los derechos se transmitían de los tíos maternos a sobrinos.

Los caciques tenían como función abastecer al orfebre con su materia prima y colocar los bienes en circulación en los mercados, con lo cual seguramente ganaban prestigio y poder social, como acontecía con el Guatavita. Los *chuques* o sacerdotes resolvían y decidían  los tipos y formas de los objetos orfebres. Cuando la gentes  los consultaban, los sacerdotes, mediante el consumo del tabaco y posiblemente también de la coca y del yopo, adivinaban las figuras y el lugar de las ofrendas, las que a menudo se depositaban en el mismo templo, o en las lagunas, cuevas o labranzas.

El carácter masculino del abastecimiento y producción de la orfebrería contrasta, entonces, con la alfarería. En este sentido, por ejemplo, la casa-templo muisca representada en el Tunjo del Cercado es un modelo crudo, pero al contrario de la producción alfarera -un proceso de transformación, como se dijo, femenino- los objetos orfebres fueron fabricados por los hombres utilizando diversas técnicas e



Figura votiva en forma de poste
de sacrificio con placas colgantes
Muisca 600 - 1600 d.C.
Calarcá, Quindío
Fundición a la cera perdida
12,7 x 1,4 cm.
O2169

Figura votiva en forma de propulsor
adornado con placas colgantes
Muisca 600 -1600 d.C.
Fundición a la cera perdida
13, 0 x 1,7 cm.
O313

Figura votiva antropomorfa
femenina con adornos
Muisca 600 - 1600 d.C.
Fundición a la cera perdida
13,0 x 2,7 cm.
O1072



Pág. 70

Orejeras semicirculares en filigrana
adornadas con figuras de aves
Zenú 150 a.C. - 1600 d.C.
Ovejas, Sucre
Fundición a la cera perdida
5,1 x 8,8, cm. y 5,2 x 8,7 cm.
O32413, O32414

Orejeras semicirculares caladas
Zenú Temprano 150 a.C. - 900 d.C.
El Banco, Magdalena
Fundición a la cera perdida
6, 2 x 7,5 cm. y 6,1 x 7,5 cm.
O17196, O17197

Orejeras anulares huecas con
decoración en filigrana
Zenú Temprano 150 a.C. - 900 d.C.
Fundición a la cera perdida
5, 0 x 5,0 cm.
O32817, O32818

Pág. 71

Orejeras semicirculares en filigrana
Zenú Temprano 150 a.C. - 900 d.C.
Córdoba
Fundición a la cera perdida
8,1 x 13,7 cm. y 8,0 x 13,7 cm.
O6952, O6953

Orejeras semicirculares caladas
Zenú Temprano 150 a.C. - 900 d.C.
Puerto Tejada, Cauca
Fundición a la cera perdida
6, 2 x 8,0 cm. y 6,1 x 7,8 cm.
O16820, O16821

Orejeras anulares con placa colgante
circular
Zenú Temprano 150 a.C. - 900 d.C.
San Pedro de Urabá, Antioquia
Martillado
9,1 x 6,4 cm. y 9,1 x 6,4 cm.
O32550, O32551

instrumentos, y generando otros modelos del cosmos. En este sentido, las pieza orfebres deben ser leídas de una forma similar a la lectura de cerámica cruda, de la Casa-Templo referida, como una especie de templo de la memoria, en el sentido de Yates (1966). Es decir, como expresión de la relación iconográfica de propiedades fundamentales del mundo.

## Las semillas del barro amarillo "hervido"

Algunas de las ideas fundamentales de los indios *desanas* relativas a la transformación, se expresan con metáforas tales como "cocción", "fermentación", "cocer la cerámica" o el mismo crecimiento de las plantas. Los procesos de iniciación chamánica son pensados con múltiples fórmulas; durante este ritual, el iniciado renace de sus huesos, "de su estado esquelético" (Reichel-Dolmatoff 1997: 146).

Para los *desanas*, los metales son una especie de "tierra de colores". De acuerdo con su tradición, en un tiempo primordial un héroe mítico les enseñó a fabricar cierto tipo de colgantes de las orejas –de oro, cobre y plata– con agua amarilla de un pozo, que cocía en un molde de arcilla amarilla. Pero no todos los metales –de acuerdo con Reichel-Dolmatoff– tienen un mismo sentido. El oro se vincula con el sol y la virilidad; el cobre con la sexualidad femenina, el color rojo, el fuego, la transformación femenina (Reichel-Dolmatoff 1981). Según Antonio Guzmán, indígena *desana*, las mujeres tienen un olor particular; huelen a cobre, a hierro, mientras que el oro carece de olor.

Según el sabedor Oscar Román, los *uitotos* también conocieron el oro y un tipo de "fierro" con el cual fabricaban un metal blanco utilizado para elaborar los collares de las mujeres. Este metal está relacionado con el concepto de "hervir" y era preferido al propio oro, cuya palabra en *uitoto* alude al "fuego" o a la "candela". Algunos caciques portaban collares de oro o se incrustaban ciertas piezas en las mejillas de la cara. El "fierro" también provenía de un barro





amarillo, del cual se sacaban diversos colores tales como el rojo, el morado, el amarillo y el blanco.

Ana María  Falchetti (1997) ha señalado que los *uwas* de la Sierra Nevada del Cucuy asocian el oro también con la tierra amarilla. Según el mito de las Abejas sin Aguijón, que se canta durante la estación seca –período que coincide con el solsticio de diciembre– cuando se trasladan a las tierra bajas de la vertiente oriental a recolectar miel, las abejas "masticaron" la tierra amarilla, transformándola en el corazón de la colmena, donde se encuentran los embriones de la misma. El centro de la colmena –modelo de la Casa Primordial, de la Madre Universal y del Huevo Cósmico– de esas Meliponas constituye en realidad una "semilla femenina embriónica". Por su parte, las abejas machos también mastican, pero el polen y la madera, ¡creando, en este caso, la cera!; "la característica más importante de las abejas es masticar para transformar estos elementos, proceso durante el cual producen su saliva (la miel), agente principal de transformación y de fertilidad" (Falchetti 1997: 8), y que –sabemos por las *Mitológicas* de Lévi-Strauss– enloquece a las mujeres.



Estas ideas son interesantes para pensar el sentido de la fabricación de objetos de oro por parte de los *muiscas*, vecinos de los *uwas*, con quienes comparten un mismo horizonte lingüístico y cultural: cuando el antiguo orfebre fabricaba por medio del método de la cera perdida una pieza votiva o un emblema, sustituía –sostiene Falchetti– la cera, masculina, por su equivalente el oro, un embrión femenino; el orfebre, cual abeja macho, contribuía de forma decisiva al crecimiento o desarrollo de la semilla –fertilidad– y aportaba a la reproducción de la colmena.

El objeto votivo *muisca* es análogo a una "semilla". Fue colocado como ofrenda en diferentes tipos de recipientes con simbolismo uterino. Asimismo, era regularmente cubierto con telas blancas o envuelto en algodón, símbolo de la masculinidad, del semen fecundador de la semilla.





Figura votiva en forma de guerrero ataviado con adornos, portando escudo, dardos y propulsor
Muisca 600 - 1600 d.C.
Fundición a la cera perdida
11,6 x 6,1 cm.
O3046

Figura votiva antropomorfa con bastones, propulsor y adornos
Muisca 600 - 1600 d.C.
Fundición a la cera perdida
15,0 x 6,0 cm.
O6266

Figura votiva antropomorfa portando bastón con ave, propulsor y dardos
Muisca 600 - 1600 d.C.
Usme D.C.
Fundición a la cera perdida
9,6 x 3,4 cm.
O32844

## Los señores dorados, la guerra y el sacrificio

La guerra en las sociedades amerindias tuvo, por lo general, un carácter ritual. Según las fuentes etnohistóricas y etnográficas, los rivales se batían en duelo, mientras exhibían grandes coronas de plumas, patenas, brazaletes y collares de oro, collares de colmillos de jaguar o dientes humanos, garras de aves. Con frecuencia llevaban escudos, lanzas, macanas y otras armas.

Algunos guerreros deformaban sus cabezas, orejas y aletas nasales, y hasta afilaban sus dientes, para transformarse en temibles personajes. Entonces parecían verdaderos felinos, vampiros o serpientes, que desplegaban inteligencia, astucia, habilidad y coraje en el combate.

*Entran con gran alarido en la guerra* –relata un documento Anónimo del siglo XVI– *de voces y flautas y cornetas y unos caracoles grandes que llaman fotutos, que tocan muy recio y se oyen mucho, y con muchos plumajes de papagayos que hay muchos en aquella tierra, y sobre sí puestos collares de oro, de grandor de un plato que llaman patenas, y todo el cuerpo desnudo y pintado de colorado, negro y amarillo, por la cara, brazos y piernas, que juntos en escuadrón parecen bien y aún ponen temor a los que los ven nuevamente.*

En un primer momento, en el siglo XVI, los caciques *muiscas* y sus huestes enfrentaron a los españoles portando sus momias con su lujosa parfernalia ritual. Los hombres –como ha sido señalado por Falchetti– e incluso los muertos, son semilla, de manera que la momia aderezada y cubierta con su propia manta o enmochilada, reflejaba un poder de regeneración que daba fuerza a los combatientes y minimizaba o neutralizaba los poderes mágicos de sus enemigos.

Las sociedades prehispánicas de la cuenca del río Cauca provocaron un gran temor entre los españoles que por primera vez las visitaron, debido a que sus casas estaban  protegidas por diversas empalizadas cubiertas con

Collar de cuentas en forma de colmillo de felino elaboradas en concha y de cuentas esféricas de piedra
Zenú 150 a. C. - 1600 d.C.
Carmen de Bolívar, Bolívar
9,0 x 2,0 cm.
K431, L3243

Pág. 76

Figura votiva en forma de guerrero con fauces animales, portando armas y acompañado de su animal auxiliar
Muisca 600 - 1600 d.C.
Guatavita, Cundinamarca
Fundición a la cera perdida
8,0 x 4,2 cm.
O6755

Figura votiva que representa un guerrero con armas, escudo y adornos
Muisca 600 - 1600 d.C.
Fundición a la cera perdida
7,6 x 3,6 cm.
O29282

Pág. 77

Figura votiva en forma de guerrero con armas
Muisca 600 - 1600 d.C.
Charalá, Santander
Fundición a la cera perdida
9,9 x 3,3 cm.
O32812

Figura votiva en forma de guerrero-jaguar  con propulsor y dardos
Muisca 600 - 1600 d.C.
Gachancipá, Cundinamarca
Fundición a la cera perdida
12,0 x 3,0 cm.
O6365







cabezas trofeo y otros restos humanos de sus enemigos muertos en combate o sacrificados ritualmente. En el interior de las casas se encontraban los cadáveres de los enemigos y de los antepasados desecados, henchidos de ceniza, con sus rostros reconstruidos en cera.

*A las puertas de las casas de los caciques* –relata el cronista Cieza de León en la ya mencionada Crónica del Perú (1969 [1553])– *hay plazas pequeñas, todas cercadas de las cañas gordas, en lo alto de las cuales tienen colgadas las cabezas de los enemigos, que es cosa temerosa de verlas según están muchas, y fieras con sus cabellos largos, y las caras pintadas de tal manera que parecen rostros de demonios.*

En algunas sociedades del Cauca los cuerpos de los enemigos fueron transformados en tambores humanos. La casa del gran cacique Petecuy, en el valle de Lile, donde está hoy la ciudad de Cali, tenía un inmenso tambor humano, a un costado de su entrada. Los vencidos eran sacrificados ritualmente y éstos aceptaban la muerte con honor. El vientre del enemigo era uno de sus montículos más preciados. La destrucción de la víctima sacrificial era, por otra parte, una condición necesaria para la reproducción de la vida y del cosmos. Algunas culturas prehispánicas exhibieron las cabezas de sus enemigos como trofeos, como los *muiscas*, quienes colocaban las calaveras de sus enemigos en algunos de sus templos.

La relación entre el vencedor y el guerrero muerto o sacrificado era particularmente compleja. En ciertas sociedades, el sacrificador asumía la identidad de su cautivo sacrificado, se apropiaba de sus nombres y de sus poderes rituales. En algunos casos, la personalidad del vencedor experimentaba una verdadera metamorfosis. De acuerdo con algunas cosmologías contemporáneas, los hombres que participan en los rituales antropofágicos se asemejan a los "dioses caníbales". De la misma forma que es indispensable que los hombres, a través del chamán, cacen los animales para que estos simbólicamente se multipliquen, los dioses caníbales permiten la reproducción de la sociedad. La identificación del guerrero con los dioses implicaba para éste asumir grandes riesgos



Figura votiva en forma de poste de sacrificio con adornos
Muisca 600 - 1600 d.C.
Fontibón D.C.
Fundición a la cera perdida
10,0 x 1,2 cm.
O30633

personales y colectivos, incluso fatales para el guerrero, su gente o grupo.



Los *muiscas* practicaron diversos tipos de sacrificios humanos. Las víctimas eran jóvenes que obtenían, a través de cadenas de intercambio– desde el Orinoco, al este de los Andes. La víctima, colocada en la parte superior de la gavia, al frente o a un costado del cercado, era muerta con flechas y dardos lanzados desde abajo; los sacerdotes recogían su sangre, con la cual llevaban a cabo diversas ceremonias rituales. Los cuerpos de los jóvenes sacrificados y otros hombres eran, en ciertos casos, dejados en las montañas para alimento del sol.

Figura votiva en forma de guerrero
con arco, flechas y cabeza-trofeo
Muisca 600 - 1600 d.C.
Fundición a la cera perdida
11,9 x 3,2 cm.
O296

Figura votiva en forma de poste de sacrificio con aves
Muisca 600 - 1600 d.C.
Subachoque, Cundinamarca
Fundición a la cera perdida
7,1 x 4,9 cm.
O6730

En otras ocasiones, los hombres sacrificados fueron sustituidos por guacamayos, a los cuales "se les enseñaba a hablar en su lengua –*muisca*– cuando la hablaban muy bien, los juzgaban dignos del sacrificio", recordaba en 1701 (1942) el sacerdote Alonso de Zamora.

Entre los *muiscas*, diversas piezas orfebres exhiben al guerrero con su cabeza trofeo. También se representó el sacrificio en la gavia en los *tunjos* o piezas votivas que se utilizaban de forma reiterada como ofrendas en los templos, cuevas y otros espacios sagrados.

En un ofrendatario encontrado en la población de Fontibón, antiguo centro *muisca* de gran importancia por la existencia de un gran número de jeques o sacerdotes, se encontró un grupo de 20 *tunjos*, de los cuales por lo menos 17 se referían explícitamente al sacrificio humano. Según Eduardo Londoño (1986), seis de ellos evocan de forma explícita el sacrificio: tres representan únicamente el poste sacrificial, mientras que en los otros tres representan una figura humana en posición de la víctima. Otros tres *tunjos* aluden a las tiraderas, armas con las cuales se iba a la guerra o se mataba ritualmente al *moja* o víctima sacrificial. Dos personajes poseen bastones con figuras en espiral cuyo significado se desconoce. Una pieza representa un cuero de felino extendido en un bastidor, mientras que otra figura votiva simboliza un ave. El conjunto del ofrendatorio comprende, sin duda, los elementos fundamentales del sacrificio. El número 20 tiene, entre los *muiscas*, la connotación de totalidad.

Estos ofrendatarios y *tunjos* nos permiten aproximarnos a la significación del sacrificio y del cercado del cacique. La presencia de la piel del felino sugiere una conexión entre el jaguar y el sacrifico, como si el sacrificador se convirtiese, durante el ritual, en un verdadero jaguar. Es probable, entonces, que el cercado fuese un templo sacrificial y su cacique un gran Hombre-Jaguar. Esto no debe extrañar porque con frecuencia en América los señores fueron considerados grandes felinos; entre los *muiscas* los grandes caciques tuvieron nombres





derivados o asociados a los felinos. Algunos poseían grandes "gatos", como consta en el inventario de la fiesta que hiciera el Cacique de Ubaque. De otra parte, los cobradores de tributos llegaban a las casas de la gente acompañados de felinos, símbolos de poder y de autoridad.

Los caciques, es decir estos Hombres-Jaguares, se encargaban de presidir los rituales sacrificiales, proveer a las víctimas, así como la materia prima que los orfebres y sacerdotes transformaban en millares de piezas votivas que la gente ofrendaba: mientras que daban "sangre" al sol, daban de comer "tierra amarilla" –la semilla embriónica de los *uwas*– a los orfebres, es decir la semilla del sol, fertilizadora de la tierra, ya que puede pensarse, con base en numerosas analogías etnográficas, que el oro es la materialización de la energía del sol. Pero la corona del sol que se levanta del Oriente en el Altiplano tiene muchos matices, según el año, y también cambia de colores hasta alcanzar un tono rojizo, cuando se oculta, como bien lo podemos observar en Bogotá. Según el ciclo de solsticios y equinoccios, el sol muta, y con él las energías de su simiente. De esta forma, es necesario fertilizar la tierra con los metales, con dosis precisas de colores, sabores y formas, que permitan regular el ciclo anual, el ciclo del sol, para propiciar las cosechas, prevenir las enfermedades, regular los matrimonios y el carácter de la gente. El Cacique Dorado, con piel de oro, es el mito o la eterna ilusión del control del tiempo, del control del sol.

En cierta medida, esta asociación entre caciques, oro y jaguares es un modelo extensible a otras regiones de Colombia. Los grandes caciques del Cauca, cuyas casas estaban rodeadas por símbolos antropofágicos, eran también otros verdaderos jaguares. Uno de los grandes centros de producción orfebre del norte de Colombia, el Templo de Dabeiba del Darién, era simultáneamente una Casa del Jaguar.

Quizás por esto, cuando llegaron los españoles y fueron denominados con el apelativo de Hijos del Sol, la partida

Colgante en forma de felino en posición expectante
Zenú Temprano 150 a.C. - 900 d.C.
Colosó, Sucre
Fundición a la cera perdida
3,7 x 1,9 cm.
O17636

estaba en gran parte perdida para los *muiscas*, a pesar de ser infinitamente más numerosos que la hambrienta tropa de Quesada. Las huestes del Adelantado estaban hambrientas de oro y poseían instrumentos de hierro que impresionaron poderosamente a los indios.

## Destinos de las almas

En las sociedades amerindias prehispánicas contemporáneas, la muerte tiene una particular significación y alrededor de la misma se han tejido complejas ideas y prácticas. Por lo general, el morir es percibido como un proceso de alejamiento progresivo de esta vida al más allá, e implica la metamorfosis del difunto en espíritus, otras gentes, animales u otros seres. Durante un período, el difunto permanece viviendo alrededor de su casa y parientes; interfiere de diversas formas en la vida de sus sobrevivientes, manifestándoseles en sueños, en apariciones o de otras formas. El mundo de los muertos tiene tanta significación social y emocional en estas sociedades que con razón un testimonio *desana* –citado por Reichel-Dolmatoff (1988)– proclama: "estamos en la viva presencia de los muertos".

El rito funerario estaba acompañado de una compleja ceremonia, cuyas características variaban según el estatus del difunto. Si se trataba de un cacique por ejemplo –según relata Juan de Maldonado en la *Relación de San Andrés Xunxi* (1528)– en las cercanías de Quito,

*[…] le amortajaban en una* tiana*, que es una banqueta en que se asientan los señores caciques (y hombres casados) y bailan alrededor de él, y hacen una borrachera solemne y beben mucho y se emborrachan y después lo entierran en un hueco debajo de la tierra, así asentado en su* tiana*, y tapan aquel hueco; por manera que está asentado en aquel hueco, y allí meten mucha chicha y comida y ropa.*

Los pueblos amerindios tuvieron, y aún poseen, una gran diversidad de usos y costumbres con relación a sus



Remate de bastón en forma de hombre-lagarto sentado en banco, elaborado en hueso de mamífero
Tairona Tardío 600 - 1600 d.C.
7,2 x 6,5 cm.
H29

Silla funeraria decorada con figuras de serpientes y ranas
Tolima Temprano 0 - 600 d.C.
Guamo, Tolima
42,2 x 22,4 cm.
C895





Urna funeraria cilíndrica con tapa en forma de figura humana estilizada con representación de pintura facial muy elaborada
Magdalena Medio Tamalameque
ca. 1500 d.C.
70,4 x 30,5 cm.
C2035

Urna funeraria con tapa con figura antropomorfa masculina sentada en banco decorada con cuentas de concha
Magdalena Medio 900 - 1600 d.C.
Caldas
55,5 x 37,5 cm.
C835



difuntos. En algunas sociedades se practicó el enterramiento secundario en urnas de cerámica: el difunto recibía un primer entierro, y al cabo de un tiempo sus restos eran exhumados y sus huesos nuevamente dispuestos en urnas individuales o colectivas que se guardaban en la casa, en cuevas u otros sitios funerarios. En algunos casos, las urnas contuvieron también restos óseos de animales. Muchas urnas fueron profusamente decoradas con diversos motivos o se diseñaron figurillas antropomorfas y zoomorfas en sus tapas, cuellos, asas o cuerpo globular. Sólo entonces se pensaba que el difunto había traspasado el umbral al Reino de los Muertos y la sociedad finalizaba su duelo. La viuda, por ejemplo, podía nuevamente casarse y sus deudos retornar a sus actividades normales.

En otras sociedades, principalmente aquellas de tipo cacical, se desarrollaron complejos sistemas de culto a los ancestros. Los cuerpos de los caciques y hombres de mayor prestancia social fueron disecados o momificados, se guardaron en casas, templos o cuevas. En *Descripción de los pueblos de la provincia de Ancerma*, de 1541 (1938), Jorge Robledo sostiene al respecto:

*Después de muy seco [el cadáver del cacique], lo embijan con aquella bija colorada [*Bixa orellana*] que ellos estando vivos se ponen, y pónenle sus chaquiras en las piernas y brazos y todas las joyas de oro que él estando vivo se ponía en sus fiestas.*

En 1592, el licenciado Francisco de Anuncibay se refería a las costumbres funerarias de Popayán, en los siguientes términos:

*Hállanse cuevas en que enterraban sus padre secos, que duran hasta hoy; otros los colgaban al humo, para su consuelo, secos y como acecinados y curados al humo. En sus borracheras los sacaban al modo que los romanos, las famosas imágenes en los entierros.*





Entre los *muiscas*, asevera el gran Fernández de Oviedo, en su Historia General y Natural de las Indias (1944 [1535]):

*[e]n la tierra de Tunja, las personas principales e otros caciques que entre ellos tienen preeminencia no se entierran sino como agora diré. Ponen sus cuerpos, con todo el oro que tienen en sus santuarios y casas de oración, en ciertas camas que los españoles llaman barbacoa, que son lechos levantados sobre puntales; e allí lo dejan con todas sus riquezas pegadas o junto al cuerpo muerto.*

En las sociedades del Cauca medio y del suroccidente, los grandes caciques fueron enterrados en profundas tumbas de pozo con cámara lateral, acompañados con ricos ajuares funerarios que comprendían alimentos, armas, vasijas, adornos de oro y toda clase de objetos necesarios para su viaje al más allá. Los cadáveres de los grandes caciques fueron vestidos con máscaras, patenas, colgantes, brazaletes, junto con grandes *poporos*, palillos y otros objetos de metal, como si se tratase de preservarlos incorruptibles o inducir su renacimiento en el más allá.

Entre los cacicazgos del Cauca, los señores fallecidos proseguían con ciertas relaciones con sus parientes y coetáneos. Se les alimentaba con chicha de maíz por medio de ciertas cañas; los vivos escuchaban y comprendían sus conversaciones y palabras.

Los famosos señores de Malagana, cuya tumba fue descubierta recientemente, fueron enterrados con gran pompa y excepcional ajuar funerario. Los caciques fueron sepultados con toda su parafernalia de oro; algunos portaban máscaras posiblemente de felinos, aunque también predomina en la iconografía orfebre que lo acompañaba la figura del murciélago.

En la cultura Tumaco-La Tolita, del Pacífico de Colombia y Ecuador, los caciques y otros miembros de la élite fueron enterrados –de acuerdo con Jean Francois Bouchard (Comunicación personal)– en una verdadera necrópolis localizada en la isla de La Tolita, acompañados con ricos ajuares orfebres y de cerámica. Los difuntos eran conducidos en piraguas por el mar, en un último viaje que los debía conducir al inframundo.

Los deudos interactúan de diversas maneras con sus parientes fallecidos. Aquellos los visitan a través de los sueños, mediante el consumo de plantas alucinógenas o en el tránsito por ciertos lugares sagrados. Los difuntos también retornan a su antigua morada durante los rituales; su espíritu reposa en las máscaras, maracas y otros instrumentos rituales, o toma posesión de alguien.

En algunas sociedades de las tierras bajas, los difuntos se tratan como si fuesen enemigos. Los ritos funerarios de los parientes tienen similitud con las prácticas funerarias de los enemigos capturados y muertos en combate; se prefiere abstenerse de mencionar sus nombres y se procura borrar por lo menos ciertas huellas de su memoria.

Máscara funeraria antropomorfa
con tocado radial
Calima Yotoco-Malagana
100 a.C. - 800 d.C.
Palmira, Valle del Cauca
Martillado y ensamblaje
28,8 x 38,0 cm.
O33194

Máscara funeraria antropomorfa
Calima llama 800 -100 a.C.
Restrepo, Valle del Cauca
Martillado y repujado
15,3 x 19,2 cm.
O3948

Muchas sociedades amerindias consideran que los hombres poseen diversas almas que se dispersan al morir, tomando variados caminos o destinos. Los hombres de mayor rango poseen, en ciertas sociedades, una naturaleza inmortal. La gente del común se transforma en animales –venado, pecarí, danta– o se reencarna en ciertas plantas y flores. Los *nukaks*, pueblo cazador recolector de la Amazonía colombiana, piensan que los difuntos se dirigen al mundo de abajo, al mundo de los animales, en donde se visten con la ropa de la danta.

Los *muiscas* creían que algunos de los difuntos se dirigían a las zonas más altas de las montañas, en los páramos, donde se transformaban en osos y venados. De acuerdo con ciertas sociedades, los abuelos y otros ancestros reencarnan de manera cíclica en sus nietos, y sus nombres se transmiten de manera cíclica.

Pero no sólo la gente muere, sino que algo similar ocurre con los objetos rituales y otros artefactos. En muchas sociedades, cuando la persona expira, sus pertenencia materiales dejan también de vivir. Entre los *tanimukas*, del río Mirití Paraná, en la selva oriental de Colombia, cuando la mujer fallece se rompen sus ollas y otros artefactos cerámicos y son lanzados al río:

*Este objeto, esta olla en la cual ella transformaba el fruto de su trabajo en la chagra (que es su vínculo matrimonial), tal como sus otros objetos, no son vistos entonces meramente como objetos, sino como instrumentos de una relación de diálogo, que una vez muerto uno de sus interlocutores, el objeto pierde sentido y se entierra con él (Hildebrand 1976: 189).*

En algunas regiones se considera que, pasado el ritual, los objetos deben ser desechados o abandonados, porque el alma o espíritu que los poseyó durante la ceremonia, se ha alejado, muriendo literalmente también el artefacto.

AGRADECIMIENTOS. Debo expresar mi reconocimiento a la arqueóloga y colega María Alicia Uribe, cuya paciente, efectiva y creativa colaboración fue fundamental para la redacción de este ensayo. Naturalmente los errores son de exclusiva responsabilidad del autor.

* Roberto Pineda Camacho es antropólogo de la Universidad de los Andes, con maestría en historia, otorgada por la Universidad Nacional de Colombia. Ha sido director del Instituto Colombiano de Antropología e Historia–ICANH y del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. En la actualidad es profesor de las universidades de los Andes y Nacional de Colombia. Entre sus publicaciones recientes destacan *Holocausto en el Amazonas* (2000) y *El derecho a la lengua* (2000). Su área de interés profesional es la antropología e historia de la Amazonía.

## Bibliografía


Ardila, Gerardo, 1998. *El poder en escena: Colombia prehispánica*. México, D.F.: Catálogo del Museo del Oro / Exposición en el Museo Nacional de Antropología.

Arhem, Kaj, 1996. Cosmic food web. Human - Nature Relatedness in the Northwest Amazon. En *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Phillippe Descola & Gilsi Pàlson, Eds. London: Routdledge.

Bray, Warwick, 1990. Cruzando el tapón del Darién. Una visión de la arqueología del istmo desde la perspectiva colombiana. *Boletín del Museo del Oro* 29, Bogotá.

Bray. Warwick, 1991. *La culture Yotoco en Calima. Colombie precolombienne*. Fondation Pierre Giannadda, Suisse.

Bray, Warwick, 1991. Emblems of power in the Chiefdoms of the New World. En *Circa 1492, Art in the age of exploration*. Washington D.C.

Caillavet, Chantal, 1996. Antropofagia y frontera. El caso de los Andes septentrionales. En *Frontera y poblamiento: Estudios de antropología e historia de Ecuador y Colombia*. Bogotá: Instituto de Estudios Andinos, Universidad de los Andes, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas.

Cardale, Marianne et al., 1992. *Calima. Diez mil años de historia en el suroccidente colombiano*. Bogotá: Fundación Pro Calima.

Cárdenas, Felipe, 1998. Tierras altas y tierras bajas. Un paralelo arqueológico y etnográfico sobre el consumo de alucinógenos en el suroccidente de Colombia. *En Intercambio y comercio entre costa, Andes y selva*. Felipe Cárdenas, Ed. Bogotá: Universidad de los Andes.

Cieza de León, Pedro, 1969 [1553]. *Crónica del Perú*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.

Duque Gómez, Luis, 1958. Notas históricas sobre la orfebería prehispánica en Colombia. En *Homenaje a Paul Rivet*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.

Eckert, George, 1945. El culto a los muertos y la concepción de la vida en el Valle del Cauca. *Revista de Indias*. Vol. xix, Madrid.

Falchetti, Ana María, 1987. Desarrollo de la orfebrería tairona en la provincia metalúrgica del norte colombiano. *Boletín del Museo del Oro*. 19, mayo-agosto, Bogotá.

Falchetti, Ana María, 1993. La tierra del oro y el cobre. Parentesco e intercambio entre comunidades orfebres del norte de Colombia y áreas relacionadas. *Boletín del Museo del Oro* 34-35, enero-diciembre, Bogotá.

Falchetti, Ana María, 1995. *El Oro del Gran Zenú. Metalurgia prehispánica en las llanuras del Caribe colombiano*. Bogotá: Museo del Oro, Banco de la República.

Falchetti, Ana María, 1997. La ofrenda y la semilla: Notas sobre el simbolismo del oro entre los uwas. *Boletín del Museo del Oro*. 43, julio-diciembre, Bogotá.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, 1944 [1535]. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierras del mar océano*. 4 Vol. Asunción: Editorial Guarania.

Furst, Peter, 1994. *Alucinógenos y cultura*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Gnecco, Cristóbal, 1996. Relaciones de intercambio y bienes de élites entre los cacicazgos del suroccidente de Colombia. En *Caciques, intercambio y poder: Interacción social en el Area Intermedia de las Américas*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Gnecco. Cristóbal, 1998. El poder en las sociedades prehispánicas de Colombia.Un ensayo de interpretación. *En El poder en escena. Colombia prehispánica*. México, D.F.: Exposición del Museo del Oro en el Museo Nacional de Antropología.

Helms, Mary, 1979. *Ancient Panama: Chiefs in search of power*. Austion: University of Texas Press.

Hildebrand, Elizabeth R.von 1976. La manufactura del budare entre la tribu Tanimuka (Amazonía, Colombia). *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XX: 177-200, Bogotá,

Karadimas, Dimitri. 1998. *Les corps sauvages. Idéologie du corps et representation de l'environment chez le Miraña d'Amazonie précolombienne*. Paris: Université de Paris, 2 vols.

Langebaek, Carl, 1987a. Las ofrendas en los Andes septentrionales de influencia chibcha. El caso del ofrendatario muisca encontrado en Fontibón. *Boletín del Museo del Oro* 16, mayo-julio, Bogotá,

Langebaek, Carl, 1987b. Persistencia de prácticas de orfebrería muiscas en el siglo XVI: El caso de Lenguazaque. *Universitas Humanistica* 16 (27), enero-junio, Bogotá,

Langebaek, Carl, 1998. Patterns of coca consumption in the Intermediate Area north of Ecuador: A review of evidence. *Acta Americana* VI (1): 51-77, Upsala.

Legast, Anne, 1987. *El animal en el mundo mítico tairona*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.

Legast, Anne, 1990. *La fauna en la orfebrería sinú*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.

Lévi-Strauss, Claude, 1968-1976. *Mitológicas*. 4 Vols. México, D.F.: Siglo XXI Editores.

Londoño, Eduardo, 1986. Un mensaje del tiempo de los muiscas. *Boletín del Museo del Oro* 16, mayo-julio, Bogotá.

Llanos, Héctor, 1981. *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los españoles*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.

Llanos, Héctor, 1995. *Los chamanes jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoético*. Bogotá.

Lleras-Pérez, Roberto, 1999. Prehispanic Metallurgy and Votive Offerings in the Eastern Cordillera, Colombia. *BAR International Series* 778, Archaeopress, Oxford,

Mauss, Marcel 1968a. Les techniques du corp. En *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Puf.

Mauss, Marcel, 1968b. Le sujet: la personne. En *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Puf.
Morales, Jorge, 1997. Oro, control al incesto y cultura entre los cuna. *Boletín del Museo del Oro* 43, julio-diciembre, Bogotá.
Oliver, José, 2000. Gold Symbolism among Caribbean Chiefdoms. Feathers, Çibas and Guanín Power among Taino Elites. *En Precolumbian Gold, Technology, Style a nd Iconography*. London: British Museum Press.
Osborn, Ann, 1979. *La cerámica de los tunebo. Un estudio etnográfico*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
Osborn, Ann, 1985. *El vuelo de las tijeretas*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
Osborn, Ann, 1990. Comer y ser comido. Los animales en la tradición oral de los u'wa. *Boletín del Museo del Oro* 26, Bogotá.
Osborn, Ann, 1995. *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los u'wa*. Bogotá: Banco de la República.
Pané, Fray Ramón de, 1974 [1498]. *Relación acerca de las antigüedades de los indios: El primer tratado escrito en América*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.
Pineda C., Roberto, 1994. Los bancos taumaturgos. *Boletín del Museo del Oro* 34, Bogotá.
Plazas, Clemencia, 1975. *Nueva metodología para la clasificación de la orfebrería precolombiana*. Bogotá.
Plazas, Clemencia, 1979. Orfebrería prehispánica del altiplano nariñense. *Revista Colombiana de Antropología* XXI, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1968. *Desana. simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1978. *El chamán y el jaguar*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1981. Things of Beauty Replete with Meaning. Metals and Crysthal in Colombian Indian Cosmology. En *Sweat of the Sun and Tears of the Moon*. Los Angeles: Natural History Museum.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1988. *Orfebrería y chamanismo*. Medellín: Banco de la República, Editorial Colina.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1997. *Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del noroeste amazónico*. London: Themis Books.
Robledo, Jorge, Pineda1938 [1541]. Descripción de los pueblos de Ancerma. En *Sebastián de Banalcázar*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
Scott, David & Jean François Bouchard, 1988. Orfebrería prehispánica de las llanuras del Pacífico del Ecuador y Colombia. *Boletín del Museo del Oro* 22, Bogotá,
Schultes, Richard E. & Albert Hoffmann, 1982. *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de alucinógenos*. México, D.F.:Fondo de Cultura Económica.
Simón, Fray Pedro, 1982 [1627]. *Noticias historiales de las conquistas de tierrra firme en las Indias Occidentales*. 6 Vols. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
Turner, Victor, 1969. *The ritual process: structure and antistructure*. Chicago: Chicago Aldine Publisher.
Turner, Victor, 1980. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
Uribe, María Alicia, 1991. La orfebrería quimbaya tardía. *Boletín del Museo del Oro* 31, Bogotá,
Viveiros de Castro, Eduardo, 1997. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol.43, London.
Yates, Francis, 1966. *The art of memory*. Chicago: University of Chicago Press.
Zamora, Fray Alonso de, 1942 [1701]. *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Popular Colombiana.

# PRE-HISPANIC COLOMBIA'S PRECIOUS METALWORK

*Roberto Lleras P.*
Technical Sub-Director, Museo del Oro, Bogotá, Colombia

During a period that still cannot be precisely pinpointed (somewhere between 20,000 to 40,000 years ago), the American continents became populated by hunters and gatherers from the Old World, who took advantage of the land bridges created by the falling levels of the oceans, and later, perhaps, sailed along the coasts. After the ice finally retreated (approximately 10,000 years ago), each of these new American populations discovered independently agriculture, pottery and urban life. Already, by the second millennium before our era, some developed and complex cultures could be found on the continents.

To date, research suggests that metallurgy began in America in the Andes of Peru thirty-five centuries ago. It would appear that this tradition was assimilated gradually by the more developed cultures of northern Peru and Ecuador, and from there, spread to the southern Pacific coast of Colombia. Already in the 5th century BC, the precious metal craftsmen of the Tumaco-La Tolita culture possessed a high level of control in the layering of gold sheets, soldering of miniatures, and platinum work.

Southern Colombia maintained a strong relationship with the Central Andes region until the arrival of the Spanish conquerors. In the Andes of the Nariño, the metalwork exhibits the specialised handling of gold and copper alloys (tumbaga), sectioned surface treatments, and the use of geometric motifs similar to those found in northern Peru and Ecuador.

Between 500 BC and the arrival of the conquistadors in AD 1500, metallurgy flourished more in what is now Colombia than it did in most places in the world. In the Andean region and the Caribbean and Pacific seaboards there arose almost a dozen different styles; thousands of decorative pieces and offerings, representing a wealth of humans, animals, geometric shapes, were created; and complex techniques for working different alloys were combined. The result in aesthetic terms is extraordinary. The design of the human and animal figures, the composition, the balance and the control of the colours assure an esteemed position for these objects in universal art.

This great richness of form and technology was supported by the conditions of economic prosperity that the indigenous peoples of the region experienced during the period, due to their having already attained a stable agriculture production, complemented by a good supply of protein from game and fish. The agricultural infrastructure, the exchange of goods and the successful strategies for adapting to their environment ensured that part of the population could dedicate its time to other activities.

A complex and profound philosophy that explained the origins of the world and humanity, as well as the relationship of people with each other and with nature, and the unfolding of the universe was reflected by their crafts through different formal patterns and styles created with pieces made from metal. Many of the gold, *tumbaga* and copper articles in this part of the world have, in effect, a religious and symbolic character that explains and justifies their beliefs. They were not, as in the modern world, jewels to satisfy personal vanity, but sacred objects that shared fundamental religious ideas and principles with the whole of society. This factor marked a profound difference between the metallurgical industries of the Old World and the New World, at the time America was discovered.

Even in pre-Hispanic Colombia, when the socio-political organisations had not reached the level of states, there were still centralised religious and political authorities. These *caciques* and shamans used large, complex gold pieces to reinforce their prestige and make their authority and privileges visible. There is evidence that in southwestern Colombia, the ruling elites of Calima, Malagana, San Agustín, Tierradentro and Tolima shared certain elements in their religious ideology and maintained an active trade in luxury goods, which included, naturally, metal items.

The most notable technology was to be found in the heart of the country where peoples from the Early Quimbaya period developed the "lost wax" casting technique to manufacture hollow, two-coloured objects. The influence of this tradition spread from there to northern Colombia, and later, up to Panama and Costa Rica. In this vast region, a metalworking centre was created that upon diversifying, led to the metallurgical cultures of Urabá and Sinú, the latter of which even evolved a method to realistically represent sea animals.

The religious function of the precious metal objects, that was common throughout the territory, was especially evident in three cultures: the Tairona, where the iconography represented continually refers to the relationship and power of sacred animals – snakes, bats and birds; the Muiscas, where offerings made of metal predominated; and, finally, the Cauca, for whom the Bird-man in full flight epitomised the *raison d'être* of American precious metalwork.

The conquest and colonisation of the territory by the Europeans occurred in this region during the first half of the 15th century. With the event came the end of the independent development of Colombian cultures and their metallurgical production. A large part of the gold was ransacked and smelted to make ingots. Some pieces were preserved in tombs and sacred places for offerings that the conquerors were never able to find. Among today's native peoples and *mestizo* farmers, legends can still be heard of the ancestral gold of the Indians.

*Roberto Pineda C.**

*To my eternally beloved wife*

## Cacique Societies and Precious Metalwork in the New Kingdom of Granada

In contrast to ancient Mexico and Peru, where the Spaniards found great states and empires, at the dawn of the 15th century, the territory of the New Kingdom of Granada was largely fragmented, both politically and socially. There was no general language either, and the *lenguaraces* – or interpreters – often failed in their attempts to translate or mediate with the indigenous peoples. Apart from the Muiscas of the high plains of Cundiboya, in whose societies the Spaniards believed to find kingdoms similar to, though less grandiose than, those of the Aztecs and Incas, the native communities were said to be behetrías – or lawless, that they lacked religious rites and ceremonies, and that their mohanes and witchdoctors communicated with the Devil, who appeared as a giant cat in the so-called Devil's Hut.

In fact, it was extremely difficult for the Spaniards to understand the nature of the numerous Amerindian societies in what is now modern Colombia, since they fell outside the traditional moulds of their experience and political ideas. The pre-Hispanic Amerindian societies displayed different levels of development from region to region, whose dynamic led to the configuration of various types of complex societies now known as *cacicazgos*, which differ greatly from one another.

The *cacicazgos* are hierarchical societies, generally a collection of communities under a single head *cacique*. The power of this *cacique* and the ruling elite is based on a number of different factors, including ritual control and trade in sacred artefacts over long distances. Their lieutenants contribute collectively to the task of building the chief's main house or cultivating his plantation or contributing goods during the fiestas and rituals organised by the main *cacique*, which are distributed when the festivals take place.

Many *cacique* societies practised intensive agriculture based on the cultivation of maize (*Zea mays*) or yucca (*Manihot* sp.). In some cases the elite controlled certain resources, such as salt, goldmines and coca (*Coca coca*) plantations, while others organised groups of specialised traders who could access goods and plants – looked upon as sacred articles of power – from the tropical rainforest. At the same time, certain *caciques* built irrigation and drainage canals covering extensive parts of the territory.

In these societies there were various religious specialists – priests, shamans, etc. – and the power of the chief *cacique* himself was also based upon sacred principles. Up to a point, the *cacique* was likewise a priest, or received his training from a shaman. Many of the religious activities were based on the consumption of hallucinogenic and other sacred plants, through which the people were able to reaffirm their beliefs, communicate with their ancestors and gods, travel to the world of the dead, see into the future, and prevent and cure disease. Through such singular and collective experiences, individuals were able to transform their personality, assume new identities or even in some cases, actually turn into jaguars, eagles or other animals.

The *cacicazgos* were also characterised by their rich and varied gold and silver ware. In Colombia, the first examples of precious metalwork originated in the 5th century BC in the Tumaco region along the Colombian-Ecuadorian Pacific coast. At the time they invented and developed various metalwork techniques as well as distinctive forms and symbols. Metalwork was a vehicle for representing different social groups and expressing their distinctive fundamental religious ideas, much of which still exists today among the indigenous tribes of Colombia and other American countries. Precious metalwork spread to other Central American and Mexican regions, but was particularly diversified in the Colombian territory.

In the region of Calima, in southwestern Colombia, for example, the societies of the so-called Yotoco Period (100 BC – AD 800) formed cacicazgos of between 10,000 and 40,000 people. Their chiefs and aristocracies enjoyed certain social perks and privileges, and possessed staffs of authority and other symbols of power covered with sheet gold. The *cacique* owned golden *poporos* – containers to hold lime to mix with coca leaves – and gold pins used to extract the mixture. The *poporos* generally took the form of animals or plants and were made from layers of sheet gold. On the heads of the pins were various representations of humans with masks and dance sceptres; sometimes these figures are dressed in complex religious costumes and carry a kind of alter ego animal on their backs.

The Taironas, in northern Colombia, not only constructed those mysterious terraces and stone roads that can still be seen today hidden in the jungles of the Sierra Nevada de Santa Marta, they also created numerous gold and tumbaga – a gold/copper alloy – objects, truly emblematic pieces that represent the tribal hierarchies, their vision of man and nature, and their perception of life and death. The Taironas used gold as an offering to Mother Earth and the Rulers of Nature and Things, as the Koguis, their descendants, still do today.

In the centre of the country, the Muiscas moulded thousands of votive articles that they used for a variety of purposes. Although gold was a perk of the caciques and principal lords, the common people also

used pieces as offerings to be given to the priests. These were then kept in beautiful temples that were lavishly decorated with the offerings – or tunjos – placed alongside snails, dried macaws, wooden idols, and small ceramic figures of diverse social and religious significance.

The Spaniards could not help admiring the men in gold who came out to defend their land and property:

> *When we discovered them* – writes Cieza de León in his famous Crónica del Perú (Chronicle of Peru, 1969 [1553]) – *the first time we entered the province (de los armas) with Captain Jorge Robledo, I remember that Indians were seen fitted out from head to toe in gold.*

Cieza and other chroniclers of the time noticed that there were some large, deep tombs where the Indians buried their caciques and main chiefs, furnished with large quantities of objects, such as drinking glasses, masks, breastplates, patellas (large metal discs) and other metal articles, as if they would somehow help to bring about their immortality. This was the case, for example, of the *caciques* during the Yotoco Calima Period: their deceased head chiefs, arranged in lateral chambers of the tombs, had massive diadems of gold and enormous golden nose rings covering part of their faces, lending them a feline aspect. Their chests were covered by a breastplate, and they also wore armbands, bracelets, and a belt, all made of gold. These objects were certainly not for adornment, but rather were a kind of second skin that transformed the person into a god.

On the Caribbean plains in northern Colombia, the conquistadors found large, readily visible, funeral barrows where the chief lords of the Zenú had been buried with grand, rich objects. The sacking of these tombs – known to the Spaniards as "Graves of the Devil" – were so extensive that there was an economic crisis in the fledgling colony of Cartagena de Indias from the inflation caused by the influx of the gold, provoking serious, irreconcilable differences among the Spaniards.

In fact, the chiefs and other members of the community were buried with many of the objects that belonged to them during their lifetime, as well as with food, offerings and other indispensable symbols for the journey to the other side. The great *caciques* owned a plethora of symbols that allowed them to become reborn in the World of the Dead. In other cases, these deceased were buried in caves or in mountain crevices, sacred places that expressed their rebirth within the very bowels of Mother Earth.

The golden *caciques*, the funeral furnishings and the richness of the precious metal religious artefacts literally drove the Spaniards crazy, and their insatiable appetite for gold was disconcerting to the Indians. For the indigenous people, gold had meaning once it had been transformed into a religious symbol, or it was valued for its colour, shine and smell. For example, in the Antilles, the Taínos valued *tumbaga* more highly than gold, because of its colour, smell and shine, which for them held a shamanistic significance. Consequently, they exchanged gold dust and golden ware for axes and other iron objects as well as tumbaga objects from the Europeans, valuing as they did their properties more than the purity of the gold itself. It seems that this was also the case during pre-Hispanic times when the Indians of the Antilles exchanged gold for *tumbaga* pieces from Guyana.

But gold fever reached its climax with the myth of El Dorado. It seems that it was Cieza himself who first talked about the existence of a great lake, off to the east, which the *caciques* crossed in rafts, their bodies covered by a fine gold skin, while their subjects, standing at the shore, threw them various golden offerings. From then on, the myth of the golden city or the existence of a country where all belongings were made out of gold fed off the imagination of the European conquerors. There was great debate as to whether the city – known as Manoa – was in Guyana or deeper inland in the Amazon region.

## A person's metamorphosis

Pre-Hispanic iconography frequently includes the representation of human and zoomorphic figures, animal-men combinations and other fantastic beings. The images of Animal-men or Plant-men expresses the idea that we all share certain basic physical properties and that to an extent, we are all capable of activating new identities and energies, symbolised by the metamorphic processes of the different beings particular to Amerindian beliefs.

Men have the capability of transforming themselves into different beings or mutating as a result of different situations. Some of them – priests or shamans – are given the task of contemplating these processes, and, like any intellectual, attempt to discover their physical and chemical aspects.

In effect, the members of these indigenous societies assume different identities during the course of their lifetime; throughout their personal history, they have and are known by various names, and participate in rites of passage and other ceremonies. Their skin is painted, tattooed or decorated in some way in order to establish their particular identity, thereby enabling them to construct their own body. These forms of skin decoration and other modifications to the body also represent a kind of second skin without which human nature is inconceivable. In addition, a second skin is the expression of and a bridge to our social life, a way to access participation in ceremonial and ritual life.

This body, as Marcel Mauss (1968a) noted in his famous essay on body techniques, is a cultural artefact, profoundly influenced by culture, moulded in the very core of our consciousness, in the control of our emotions and the chemistry of our brain.

In many societies the body and the way it is constructed and thought about form the basis for the concepts and practices of "home," "territory" and "cosmos." The various components of the cosmos and the home, which is in itself, a model of the universe, are reflected through body metaphors. We live in the "navel of the world," or in the home, which resembles a great mother or a mother squatting as she gives birth.

For Amerindian societies, identity constantly changed; each could perceive the world from radically different points of view. For example, the Makunas from Colombia's Vaupés region, are both the hunted and hunters. As Kaj Arhem (1996) observed, they are eaten by their gods. In this process, their souls are reincarnated, and as such, are a food – prey – indispensable for the society's reproductive continuation. But at the same time, they prey on the animals that they hunt – a relationship equally necessary in order for the animals of the forest to multiply.

In reality, culture and nature are not at odds, either. Animals and plants are also types of people, and in this sense, there is no discontinuity between the two orders. Animals are thought to live in hills that were like enormous Indian huts, malocas, and live similarly to humans. When they leave their hills, they put on their clothes – of elk or tapir (*Tapirus terrestris*), deer (*Mazama americana*), peccary (*Tayassu tajacu*), or other animal. For example, when the tapir returns to its home, it takes off its coat, which often shows the traces of the bullets of the hunter. But equally, men became tapirs. The destiny of the old ones might be to become this animal: they would go off by themselves, wander through the jungle, and some of them would even begin singing – according to the Andoques – "I am tapir!"

Animals and humans can change their clothes, their skin. When a shaman puts on his jaguar mask, he sees his world through a jaguar's eyes. He then behaves like a real hunter for whom the others play the role of the tintines, or prey (tapir, deer, etc.) A small rodent could also put on the jaguar mask and face its own stalking cat, making it see what it is like to be the pursued!

> *A bear attacked and killed a baby girl that had been momentarily left next to a field. It wasn't the animal's fault – the Uwas once told the anthropologist, Ann Osborn – because it saw the child as if it were some maize and it was hungry. The bear was killed so that it wouldn't make the same mistake again, and was given a human burial so that in the underworld, he would come back as a human being (Osborn 1990:30).*

Animals also possess multiple identities and can become wild beasts and monsters. There is no essential identity in the sense that it depends on our potential social skins and our "perspectivist" condition.

The Uwas of the Sierra Nevada del Cucuy, in northern Colombia, "do not make a radical distinction between themselves and animals, since both are composed of the same original properties" (Osborn 1990:30). From their point of view, both men and animals obtained a variety of hallucinogenic substances in primeval times, and the specific mixtures of each of these results in their "relative differences":

> *With the acquisition of hallucinogens, the mammals of the underworld are able to return as carnivorous males of the intermediate world; the mammals of the intermediate world are able to return as carnivorous birds in the upper world, and the birds of this upper world are able to return again as shamans. The shaman sees himself as a jaguar, bear or bird, depending on whether he journeys to the under or upper world; these animals, in turn, see themselves as the people of their respective worlds (Osborn 1990:30).*

The iconography of pre-Hispanic precious metalwork teaches us – like modern ethnology – that the shaman was also associated with multiple beings, or that his transformation processes are a combination based on the properties of various species. The shaman of the Tolima culture transformed himself into a creature that was both jaguar and bird. In contrast, in the Sierra Nevada de Santa Marta, we frequently see different personages wearing belts with two-headed snakes possessing feline features.

Plants are also types of people with whom humans have different degrees of shared identity. In some cases, men come about from the fusion of various plant and animal species (Karadimas 1998). In certain societies, men perceive themselves as Yucca-men or Maize-men. Grain and fruit represent fertility and spiritual regeneration.

According to the Uitotos of the Colombian Amazon, the human body is composed of starch and the macaw, which constituted part of their main diet. The Emberas of the Pacific think that our nature comes from maize, which is their principle diet. The Uwas of Cucuy see our identity changing over the course of the year according to the food we eat. In addition, other societies emphasise the existence of Coca-man and Tobacco-man: "cold tobacco" and "sweet coca" condition a person's character and energy. In fact, this energy is balanced by the properties of one or the other, generating a "cooling" effect to counteract contamination defined as excessive heat.

Plants contain various types of energy that provide them with curative or transforming properties, which they in turn transfer to those who consume them. Diseases are also transmitted through the food chain. Many come from food that was originally eaten by fish in far off places, that are eventually ingested by other fish, enabling the diseases to be passed on to the final consumers. As such, it is necessary to purify the food by praying, casting spells, or blowing on it.

The idea of a permanent, stable identity is a modern invention, a chimera that attempts to make all men equal using a common measuring stick, based supposedly on universal reason. As Mauss (1968b) himself observed, the concept of "person," derived from the Greek word for "mask," has since been given various interpretations and modifications over time. The modern individual is no more than one of the virtualities of the human condition, whose inner demons attack and besiege it constantly, fragmenting and dissolving its "I," causing its unconscious forces to emerge in a dialogue that could be seen as putting the individual into contact with the archetypes of the human condition, or of profound psychology, or fragmenting its consciousness into what has been called possession by the devil, or, in modern terms, madness.

## A shaman's transformations

South American indigenous peoples believe that *caciques*, priests and shamans can transform themselves into jaguars, eagles, bats, serpents and other beings. The consumption of certain plants and substances, deep concentration or meditation, deprivation – sleep, food, etc. – or ordeals, enable them to "fly" to the other side, to visit the Houses of the Dead, the World of the Ancestors, or to negotiate with the Masters of the Animals.

One of the most recurrent themes in pre-Hispanic precious metalwork from Colombia is the representation of different types of birds. The Bird-man motif is present in almost all of the country's precious metal societies with the exception of the Quimbaya. It symbolises the flight of the shaman to other worlds or other levels of the cosmos, and can be seen, in particular, in the representations of Bird-men from Cauca, showing a plethora of birds and other auxiliary characters, and the eagles of the Taironas. Reichel-Dolmatoff (1988) demonstrated in his profound essay Precious Metalwork and Shamanism that the Bird-man theme is given various styles, depending on the society creating the piece, but all fall within the same framework of a prototype of similar transformations.

Birds are, according to Reichel-Dolmatoff, the shamanistic image par excellence because of their plumage, song, various beaks, acute vision, talons, and other characteristics. Among the wide variety of birds portrayed, the *gavilán tijereto* – a kind of sparrow hawk – stands out. It is a migratory bird whose forked tail has a female connotation. During their nuptial flight, the *tijeretas* compete over small branches that have become associated with the darts that the shaman sends to his enemies. The bird's flying skill – in particular its ability to perform pirouettes in mid-flight – symbolises the wisdom of the shaman. When the *tijereta* dives into water it is seen to represent the shaman's rebirth. Other birds also have a social or symbolic significance: the hummingbird, for example, symbolises the shaman apprentice or virility (Riechel-Dolmatoff 1988).

The emblematic use of birds is also constant among today's Amerindian peoples. For example, birds of prey express territorial control and power over spiritual land; other groups identify carrion-eating birds with their social systems or with an ability to foresee future events,

Frequently, indigenous societies think that birds lead shamans to the other side. Among the Wiwas of the Sierra Nevada de Santa Marta, the priests are purified and escape death by being taken on the backs of certain birds. For the Uwas of the Sierra de Cucuy, the priests also have various associations with birds. The feather of the great white heron possesses a special significance for them. The shaman receives the heron feather during his initiation ceremony. It is one of his most powerful instruments for purification ceremonies, curing the sick, and at important moments in life. When he inhales the hallucinogen yopo (*Anadenanthera peregrina*), he becomes a white heron and flies to the high mountain lakes, unrivalled sacred areas representing a mother's uterus. There, the heron dives into the lake and emerges reborn in human form (Reichel-Dolmatoff 1988:81).

The representation of the bat is another recurrent theme in Colombian Indian symbolism. The shaman, transformed into a vampire bat (*Desmondus rotundos*), acts and senses like the animal. He controls the night, lives in caves, and it is feared that he also sucks blood. His perception of the world is the opposite of normal; he sees things in reverse and is perceived as a true cannibal.

The image of the bat is particularly common among the ancient Tairona society of the Sierra Nevada de Santa Marta. The chief lords in general have large earrings and earpieces typical of the animal. The Uwas believe that in a great cave created by the god, Sira, live certain souls that work in the plantations during the day, sowing yucca and yams, and carrying out other activities. During the night, these mysterious beings sleep hanging from rock faces, and although they cook food, they throw it away afterwards and only consume the smoke from the cooking, which also allows them to be reborn.

In the Amazon, in southeastern Colombia, during the 18th century, the Carijonas called themselves Huaque, or Bat-men, and projected an image of terror among their enemies and neighbours. On their shields they painted images of jaguars or possibly bats, which terrified their adversaries. Their neighbours – and enemies – the Mirañas from south of the River Caquetá, deformed their nostrils for the same reason – to resemble real vampire bats (Karadimas 1998).

When a shaman puts on a mask or a necklace of jaguar teeth, he becomes a jaguar. A similar effect was achieved by the pre-Hispanic societies using nose rings to turn their faces into the visage of a jaguar. The Uitotos believe that a shaman actually changes into a jaguar, that he possesses a kind of "lining" of jaguar fur that enables him to metamorphose. Their oral histories describe a man so powerful that each of his spots was also a jaguar!

Likewise, through the consumption of certain hallucinogens, such as yajé (*Banisteriopiss caapi*), the shaman or certain members of the community change into Jaguar-men. In some societies the jaguar represents the sun; its voice can be heard in the thunder.

## Learning to sit

A great number of precious metalwork and ceramic pieces exhibit figures seated or crouching. In most cases, they are males, although some female figures are also found. The body positions also vary, and some are reminiscent of lotus postures. In Amerindian societies, the act of sitting and reclining is associated with stability and wisdom. In this condition, men form a bond with the *axis mundi*, or they connect with Mother Earth by a fine thread. The seats of the shaman and *caciques* often feature various kinds of carved animals, including jaguars, eagles, turtles, and alligators. These animals were like the shaman's aides, and symbolised his processes of mutation into these beings.

In contrast, the crouching or squatting posture evokes a fetal, uterine position. The Desanas, from Vaupés, tell of the ancestral Mother, who was the first being to ever sit on a bench. While seated, she smoked a large cigar held by a ceremonial hairpin or holder. As the smoke rose from the cigar, the mythical Desana ancestors were created, as if an actual birth had taken place (Pineda 1994).

## The art of using the *poporo*

Thanks to the hermit friar, Ramón de Pané, in his book, *Relación acerca de las Antigüedades de los Indios* (Account of the Antiquities of the Indians, 1974 [1498]), we not only have the first description of the American religions, but we can also find observations on the use of certain plants by the shamans and Indians in their ceremonial and social lives.

The Taínos of what is now the Dominican Republic consumed a narcotic in the form of snuff, which brought about an altered state of consciousness, in order to communicate with their ancestors, gods, and *cemíes* – their idols, according to the Spaniards. This snuff, known in Colombia as *yopo*, was inhaled, and played a key role as a hallucinogen, primarily in northern South America, in what is now eastern Colombia. Pané also alludes to the use of tobacco, which soon afterward became disseminated throughout Europe.

In other parts of America, the Spaniards encountered indigenous peoples consuming the coca leaf, which had a variety of uses: for medicinal purposes, work, seeing into the future, religious practice, bartering, and as an offering, as in funeral rites.

In Colombia, the first evidence of coca use dates back to 50 BC. The intensification of its cultivation, trade and consumption paralleled the rise of caciques. In the San Agustín culture, for example, there are several statues depicting coca consumption. The indigenous peoples of Zenú buried their dead with knapsacks filled with *hayo* (coca). The Muisca priests used coca to communicate with the gods, for seeing into the future, and as a ritual offering. Coca was a sacred plant and, together with tobacco (*Nicotina tobacum*) and other plants, was seen as the root of wisdom.

In the territory of what would one day be New Granada – present day Colombia – a variety of coca known as *Coca novogranatense* was cultivated. Some societies in low-lying, temperate lands specialised in its production and traded it over medium and long distances. In southern Colombia, for example, *caciques* controlled groups of traders called *mindalaes*, who travelled to the tropical regions of the Pacific and of the Amazon to acquire and cultivate coca for their lords. In Muisca territory, coca was distributed through complex trade networks, or in some cases was acquired by the centres themselves, through control of the “warm-land” regions. When the Spaniards arrived, paradoxically, the consumption of coca became more widespread because – according to Carl Langebaek (1998) – previously its consumption had been restricted to the ruling elite.

In general, the Europeans perceived the use of coca in religious ceremonies as an act of devil worship that should be condemned and eradicated. And if they were not successful in stamping out the use of coca, it was only because it proved to be more in their interests to use the coca leaves as payment to the Indians, even though it was the Indians themselves who had cultivated it, handing over the leaves as tribute to the Spaniards.

The pre-Hispanic societies of the Andean slopes and valleys used coca in a relatively uniform manner. According to Cieza de León, the previously mentioned great chronicler of southwestern Colombia, the Indians of Antioquia, Cali and Popayán consumed the coca leaves mixed with lime, which they kept in a pot called a *poporo*. Using a kind of pin or toothpick, they would extract the lime and use their *saliva* to mix it with the coca leaves, more or less as the Koguis and other Andean tribes presently do.

Today, an analysis of the idea of transformation through coca consumption can be made by studying the basic underlying metaphors related to the current use of Mama coca among the societies of northern and eastern Colombia.

For the Koguis, the *poporeo* – the act of extracting the lime from the gourd with the pick – represents the sexual act, with the *poporo* perceived as a uterus and the pick as a phallus. When a man is given a

*poporo* gourd, it is as if he has been given a woman, and his wisdom depends on her. In his day-to-day life, he needs to abstain from sex in order to concentrate on his life of worship.

In the Amazon, another type of coca is consumed, *Coca ipadu*. Its leaves are crushed in a mortar and mixed with ash and the yarumo leaf (*Cecropia* sp.). This form of taking coca is known as *mambeo*.

A young man does not take coca until he has reached adulthood. Then his father orders him to weave his own basket for picking the leaves and taking them to the *mambeadero*, the ceremonial place for men in the front part of the great hut (*maloca*). During the *mambeo* of the coca, and the consumption of ambil – a semi-liquid tobacco – the youth assumes a "basket-body" posture. The *mambeada* is a special act of communication that induces a pre-meditation state within all the members of the group, during which they listen to and receive words of encouragement from the grandfather or his attendants. In this way, while "my basket-body" receives the "coca words" or "tobacco words," my own life history is woven, cyclically, from the bottom to the top, as if the formation process of part of my identity were similar to the weaving of a typical kirigai basket.

In pre-Hispanic precious metalwork, the *poporos* and picks produced in southwestern and central Colombia during the first centuries of our era are especially noteworthy. In the Calima region, in particular during the Yotoco Period, we find a wide variety of *poporos* with different anthropomorphic, zoomorphic and phytomorphic representations. There are also a large number of gold picks with their upper parts decorated with various motifs. Some of the figures are personages with animals on their backs, while others represent the animals themselves – birds, bats, snakes and groups of animals. There are also some masked figures singing or dancing.

Some authors have compared these motifs with the carvings on the staffs of the Embera-Waunana shamans of the Pacific, whose animals and certain personages are said to be the shaman's spiritual protectors or defenders, accompanying him when he is treating the sick. Without refuting this, I would say that in fact the motifs on the *poporo* picks are often actually dancers with their own dancing staffs, their own sticks, in the sense that the pick itself represents a kind of stick, a ritual lance, the idea of a rhythm multiplier. The men with the animals on their backs perhaps arrive with their present at the dance, underscoring the idea of a gift, an alliance, a fundamental complement to the rhythm creator.

In Quimbaya metalwork, fantastic anthropomorphic, zoomorphic and phytomorphic (fruit and gourds) *poporos* were also created. They are beautiful objects, nearly 1,700 years old, and undoubtedly were prestigious items restricted in their use to the *cacique* elite, the priests, and the main spiritual authorities. The grand personages that decorate them – all made from gold – exhibit a placid expression, a spiritual serenity and an air of wisdom, as a result of consuming the sacred plant. In the same tradition, gold and copper were generously mixed, producing extraordinary *tumbaga* gourds in rare colours and hues. In addition, some of their poporo picks stand out due to their two-colour nature, reflecting the powerful energies of the cosmos. It is quite possible that appreciation of *tumbaga* metalwork was due to – as can be seen with the Taínos of Haiti – its unique colour and odour, which distinguished it from objects made from gold – of a yellowish-white colour, odourless and non-corroding (Oliver 2000). The Taínos had such great appreciation for these metal qualities that they placed a high value on the low-grade metal objects of the Spaniards, and willingly exchanged their own precious metal pieces for them.

For the elite *caciques*, the possession of a *poporo* made of gold or *tumbaga*, adorned with protective spirits and the hallmarks of consumption of a sacred plant, was undoubtedly an extraordinarily powerful symbol, based largely on its completely overwhelming effect on the senses.

The symbolic weight of the *poporo* did not reside solely in its material worth or its shape but in the totality of the luminosity and smell of its form and its function, in its aesthetic and practical condition, and in the manifold ideas that it condensed within the same object. For example, a *poporo* placed on a bench – of gold and *tumbaga*! – expresses what we would define as a totally efficient sign. This object had to be accompanied by a pick with its respective icon on the handle, which saturated the consciousness still further.

Frequently, as previously mentioned, the consumption of coca was combined with the smoking of tobacco, which had symbolically opposed but complementary properties. Tobacco was, and continues to be, another plant that plays an enormously important role in the social and religious life of the Amerindian societies: it is prepared and consumed in various ways, for a number of different purposes, particularly as an offering, for bartering, and for medicinal and ritualistic purposes. The indigenous sage blows the smoke onto the patient in order to chase out the bad spirits or extract disease. It is also used to induce altered states, to create an ecstatic voyage, or to see into the future. In mythology, it is an excellent transforming element: through tobacco smoke, the demiurges changed men into herds of animals.

Among the Yuko Yukpas of Colombia and Venezuela, who formed part of the Karib tribe, tobacco is consumed in pipes; in the Vaupés region, giant ceremonial cigars are smoked communally, and passed from one person to another. Some populations of the Amazon prepare it in a semi-liquid form, known as ambil, a honey-like form of tobacco, that is mixed with vegetable salt and used in everyday life, for ritual ceremonies, offerings, and a form of payment, as well as for medicinal purposes. In other regions of America, indigenous groups make tubes that are filled with the tobacco leaves.

## Experiencing the divinity

Hallucinogenic plants have always held special significance in both pre-Hispanic and contemporary societies. Colombia boasts a rich variety of hallucinogenic plants, and its Amerindian peoples still habitually use several of them, including, especially, yopo, yajé, borrachero (*Brugmancia vulcanicola*) and various kinds of virola (*Virola* sp.) – the "semen of the sun," according to the Tucanos – as well as a number of fungi. Many of these plants are prepared with other mixtures of vegetables, minerals or meat. The range of hallucinogenic plants currently in use is probably much greater than we know, and the variations of each type, much greater as well.

Evidence of the use of hallucinogenic plants in pre-Hispanic Colombia is scant, but the existence of a number of small tablets and trays suggests the widespread use of yopo among the Muiscas and other groups. These trays also exhibit a particularly interesting iconography. According to Jean François Bouchard (personal communication), within the Tumaco region, there are certain objects that could have been used to score the bark of yajé cane. Along Costa Rica's Atlantic coast, in La Fortuna, clay spoons have been found that were used to take tobacco powder and other narcotics. La Fortuna represents an early find, with traditions similar to Colombia's Taironas, where stone instruments like those of La Fortuna have also been unearthed (Bray 1990).

In addition, there are a number of ethno-historical sources that underscore the importance of these plants among the tribes of the northeastern Colombian Andes. The seeds of the yopo tree were crushed, and the powder inhaled using various types of inhalers.

Through the testimony of Father Simón, a Franciscan from the 17th century, *Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* (Historical Accounts from the Conquests of the West Indian mainland, 1982 [1627]), we learn how an Indian filled his knapsack with little gourds full of powdered yopo, along with a

> *piece of our mirror, encased in a stick and brush, and a deer bone, cut obliquely, length-wise, and finely decorated, worked into the shape of a spoon by which, when they practised their witchcraft, they took the powder and put it up their noses, and since the powder is peppery, it made* moco *[nose discharge] run all the way down to their mouth, and they observed themselves in the mirror, and if the* moco *runs to the right it is a good sign, but if it twists, the opposite is true. In everything they attempt to divine.*

Today, peoples of the western plains use certain bird bones as yopo inhalers. They consume the snuff-like substance in their rituals for seeing into the future and contacting their ancestors and animal spirits. The Uwas also considered the yopo to be a plant that could enlighten them, promote virility, make possible contact with the gods, and allow predicting future events.

In 1853, the botanist, Richard Spruce, tried a concoction in the Alto Río Negro, in the Vaupés region, prepared with a reed (*Banisteriopsis caapi*), known popularly as yajé or ayahuasca. It is a potent hallucinogen that induces great coloured visions and a sensation of flying and travelling through space. A number of varieties exist. Yajé can be mixed with various plants, but neither the reasons for nor the consequences of these combinations is at all clear. Those who consume a concoction with this plant maintain self-awareness and can recall most of their hallucinations.

Through the use of this reed, the spiritual leaders are able to talk with the Master of the Animals, locate prey, travel through the Milky Way, and go to the world of primordial spirits or to the House of the Dead. In the Vaupés region, the drug is taken in various kinds of communal gatherings. During these rituals, the men tell and interpret their visions with the help of their spiritual leaders.

As pointed out by Reichel-Dolmatoff and other authors, the art of the Indians of the Amazon and of Colombia's other regions are greatly inspired by their hallucinations. According to Reichel-Dolmatoff, their substances stimulate the central nervous system, creating, in particular, phosphenic sensations, giving origin to a group of images that can be seen, for example, in paintings around their great huts, on the bark of trees, and adorning objects.

Various authors have called attention to the transformation that they experienced after taking ayahuasca and other hallucinogens. A person actually feels as if he is travelling through the air like a bird, a powerful eagle. In several regions of Colombia, predominantly healers, seers and witchdoctors use the plant to turn into jaguars, enabling them to acquire night vision, travel long distances, and become a fearsome sorcerer or renowned healer among their people.

Quite likely, many of the characters represented on Colombia's pre-Hispanic precious metalwork symbolise beings imagined during the hallucinogenic trances provoked by such drugs.

Nevertheless, altered states could also have been achieved by other means. Some authors think that the famous Partial-Tuza *tumbaga* discs of Nariño, in southwestern Colombia, could well have induced hypnotic states when spun, and through their interaction with light and their colour range. It is probable that the Quimbaya figurines with large hanging sheets also served a similar purpose – to unleash new levels of consciousness, which now have been lost.

The mind – as Levi-Strauss has rightly observed – is not an object. Hallucinogens open the doors to this fascinating universe, which, when combined with the chemistry of the senses induced by the precious metal designs, allowed these societies to explore an inner world, and discover its properties. These discoveries were related in obscure phrases, prayers and mythical speeches laden with metaphors alluding to the transformation processes, exposing the properties of the universe or of the human condition that are inaccessible to ordinary consciousness.

## The creation song

In the previous pages, it has been suggested that the iconographic representations of dance and dancers are for the indigenous societies symbols of power equal in creative strength to the image of the "seated man." During dance, the men acquire a mythical condition, and assume the identity of beings who are more influential in their cosmology; humans become deities, or alternatively, the gods are made flesh within the bodies of the dancers.

Dance falls within a ritual context whose aim is to invoke the spirits, protect the people, and bring about health and happiness through the song, verbalisation and acting out of religious metaphors alluding to the condition of a balanced world. The traditional scenes and stories associated with the primordial world are recreated to allow the tribe's perpetuation. Dance in many of Colombia's Amerindian societies has a quasi-static quality. Frequently, the movements are slow, when not dancing and singing practically around one point, a same centre.

The men and women adopt, as previously mentioned, a mythological identity, and participate in that of their ancestors and gods. For example, they change into a boa; their body movements – and songs – represent those of an anaconda, which at the same time is a phallic symbol, but also has a uterus connotation – like a canoe; it represents the idea of growing a new skin, of reproduction and social life. It is a being found on the three levels of the world – water, land and air – but also as an intermediary between the three worlds.

Dance adornments – masks and ritual paraphernalia – change the dancers into other beings, evoking emotions that are very different from the ones they experience in their everyday life and even from their normal personality, and they take on different attitudes before their ritual allies. The ritual condition, the consumption of coca and tobacco, the use of hallucinogens, the dance, the music, the tension and expectation of the dance recreate a true threshold condition in which ordinary life disappears and for a time, the social actors assume other roles. In the words of Victor Turner (1969, 1980), the society's anti-structure emerges, or primordial chaos appears, or the dangerous contact with antagonistic forces causes sparks of new awareness, as when a match is struck to light it.

Ritual language reflects this social condition. It is opaque, enigmatic, esoteric, not because it is the only language of the spiritually enlightened but because its purpose is to allude to a world where the usual rules for its description are suspended, and society's structure shows – at least partially – its arbitrariness. Undoubtedly, functional language restores order from conflict, stability from chaos, structure from temporary disorder. But for the dancers, the dance experience reveals, nevertheless, another dynamic: dance promotes mistaken paths, provokes immemorial conflicts, opens the "basket of history," causes wars and infinite revenge, consolidates alliances.

This space puts pressure on, tests, emotions. It demands simultaneous control over the acts carried out, because it is a moment when we are both strong and weak at the same time, where practically anything can happen if the masters of the dance and the actors are not careful. What does it mean if, when inaugurating a *maloca* – a great hut – a supporting post spills blood? What would happen if the dancers' perfumes are diseases? What would happen if the dance drink is really a poison prepared by the hosts?

Among the ritual adornments, feathers hold a special significance. Their colours represent several forces and elements. Yellow feathers have a seminal, sun-related meaning. White feathers, from the heron or certain eagles, also reflect special powers. When the dancers put on their feather crowns, they turn as a group into Bird-men, and at the same time into their ancestors. In this way, they make the world's regeneration possible, through their singing and the fertile creativity of colour.

In Vaupés, during certain bartering rituals, including when wives are exchanged, colours and phosphenic images are verbally expressed. The Andoques from the Amazon evoked the rainbow boa, symbolising the path of business, when negotiating with foreigners. All objects have their own colour, taste and smell.

Music has a fundamental role in dance. Ritual instruments – flutes, bells, maracas, drums, dancing staffs – induce a shift in consciousness. Music helps to provoke visions in which particular colours and shapes are evoked, or facilitates communication with animals and nature. Today, in certain societies, drums are used to call animals of prey.

In his essay, Precious Metalwork and Shamanism, Reichel-Dolmatoff (1988) characterised various icons. He called one of them, Icon B, the Dressed-up Shaman. It is, in fact, the image of a strong person, adorned with great ritualistic paraphernalia. From our point of view, he is actually a singer or dancer, who evokes the dance's group context, even while it is absent.

## The "raw" house models

From the Sierra Nevada de Santa Marta, possibly of Tairona origin, come various ceramic vessels featuring different ritual scenes on their interiors, as if they also represented a temple. In one of them, the characters are arranged in a circle and wear massive masks similar to those found by Father Julián in 1778 in the Sierra, but different from those found by the German ethnologist, Theodore Konrad Preuss, in 1914 among the Koguis from the same area. The figures also wear great crowns, presumably of feathers. One of the figures clearly represents an eagle, identifiable by its hooked beak and menacing appearance.

Inside, in its central part, the vessel has an incised circular figure, away from the rest, that could represent a curled up snake whose centre forms its head. Between this snake and the mysterious masked figures there are a series of small concentric circles, penetrating the ground as if they were the bases of the posts supporting the supposed temple. However, another possible interpretation is that they represent the snake's tail ribs. It is also possible they represent both things.

The vessel's exterior is covered in rhomboids, circles, dots, etc., evoking the phosphenic figures. The same vessel is a metaphor for the uterus – the container – which cooks up its own transformation.

This temple-vessel synthesises some of the elements of religious experience. How could it be read in its time? As a kind of model of the cosmos, as the Koguis and Ijkas see their temples today? Or as a model of the mind? In fact, are the two ideas not the same? How was it used? Was it used by the priests for a ceremonial purpose, or created to be part of a ritual, or as funerary furnishings?

According to Ann Osborn (1979), the Uwas saw pottery-making as that which is feminine, but this did not necessary mean it was opposite of that which is male: "the pot is a container within which fundamental transformations are being made," while, "during the period of gestation, the womb grows in a similar way to the formation of a coil pot" (Osborn 1979:60).

Among certain Uitoto groups, the technique of coiling was thought to be like making a net of snakes, which lent a strong symbolic sexual connotation to the final ceramic pot. The snakes of the pot copulated, even with their owner.

Osborn observes that the Uwas consider that the opposition between painted pots and non-painted pots is not necessarily equivalent to ceremonial ceramics versus domestic ceramics. Some bowls or pots "are not exclusively ceremonial but are decorated." The real distinction is between those that are put on the cooking fire and those that never come into contact with fire. The ceramics used for cooking could become contaminated by their food, and as a consequence, pollute and bring about disease. Among the Uwas, the fear of contamination is very great: during certain periods, they prefer eating foods raw, and abstain from eating meat and fish. The food could even end up contaminating the cooking fire areas themselves, so that products made by the non-Indians are cooked outside the home.

In this way, ceremonial ceramics are kept pure and uncontaminated and symbolically effective so long as they are kept "raw,"away from the cooking fire, or at least, away from women because it might be that they could also contaminate the vessels when they have their period or when they are pregnant. This is the situation with the Tanimukas from the Mirití Paraná River, a tributary of the Caquetá River, in central Colombia. The menstruating or pregnant women should not make ceramic pots because they are very "hot" and could burn them; they must also stay away from the *mambeadero* – the men's ceremonial place – because they could "damage" the men's thoughts. Instead, the women have to stay temporarily in the menstruation hut.

The House-temple pot described above, then, is one of those "raw pots," of a ceremonial nature, used by the male spiritual leaders. It can be said that it served as a model of the raw cosmos, fresh and uncontaminated, and was possibly used as funerary ware, as a powerful icon of the House of the Dead. The pot could have the same significance as the replica of the House found in San Agustín, where masked statues guard the principal lord, or in Tierradentro, where the underground burial chambers also reproduce the House on a large scale. Or possibly it was used for specific ceremonies as yet unknown to us.

In all these cases, it could have been a transformation instrument in the hands of the priests. But, in contrast to the women, who cooked or transformed through a process related with nature, the men transformed through an "intellectual," "shamanistic" process; a practice of thought that supposed some kind of gender control and the "cleansing" of all types of contaminating "dirt" or "stains."

Among the Muiscas we can find precious metalwork representing the homes of their main *caciques*. Through ethnohistory, we know that these areas, or "enclosures," were formed by the House of the Cacique, a granary, a sanctuary and a house for menstruating women. Within the enclosure was also a *gavia*, a post for sacrifices, which indicates, as might be expected, that the enclosure was also a religious place, a temple. In fact, when such an enclosure was built, a young man was sacrificed before setting the first foundation posts. Without a doubt, the enclosure, as a basic group unit, was more complex and varied than the models might suggest.

The precious metal enclosure models were generally not so complex, but would always include the figure of the *cacique*, as well as a group of other people and in some instances, the *gavia*, underscoring the enclosure's sacrificial facet. In a representation of an enclosure from the Museo del Oro's collection, the

duality of two lords is also emphasised – two heads with one body, seemingly two sacrificial posts, a kind of trophy head and two men who are clearly lieutenants.

In contrast to ceramic work, carried out mostly by women, precious metalwork was generally done by men. Among the Muiscas, according to a document from Lenguazaque, the craft was performed by men who specialised in it (from Langebaek 1987b). Some of these craftsmen made only body adornments, while others lived in the sanctuaries and dedicated themselves exclusively to making votive pieces of greater religious significance. In both cases, the craft and the forging tools were passed down from father to son, which interestingly contrasts with the maternal line taken for other aspects of social life, whereby rights were passed from the maternal uncles down to their nephews.

The *caciques* were responsible for supplying the metalworkers with raw material and distributing the pieces in the market, which surely increased their prestige and power, as occurred with the Guatavita. The *chuques*, or priests, resolved and decided upon the types and forms of the metalwork objects. When the people consulted them, the priests, consuming tobacco, and possibly coca and yopo as well, divined the figures and indicated where the offerings should be placed – usually in the temple itself or in lakes, caves or even on farmland,

The masculine association with the production and supply of precious metalwork contrasts sharply, then, with pottery-making. In this sense, for example, the Muisca House-temple represented in the *tunjo* (votive offering) enclosure is a raw model but in contrast with pottery-making – a feminine transformation process – it was made by men using various techniques and tools, and generating other models of the cosmos. The precious metal pieces, therefore, must be viewed in the same way as the raw ceramic House-temple piece, that is, as kind of temple of the memory, in the sense given by Yates (1966) – an expression of the iconographic relationship of the world's fundamental properties.

## Seeds from the "boiled" yellow clay

Some of the Desana Indians' fundamental ideas on transformation are expressed by metaphors such as "cooking," "fermentation," "firing," or the actual growth of the plants themselves. The shamanic initiation processes consist of various formulas, so that during the ritual, the initiate is reborn from his very bones – "from his skeletal state" (Reichel-Dolmatoff 1997).

For the Desanas, metals are a kind of "coloured earth." According to tradition, in primordial times, a mythical hero taught them to make certain types of earrings – of gold, copper and silver – with yellow water from a well, that he heated in a yellow clay mould. But metals differ in their symbolic meaning: gold is linked to the sun and to virility; copper, to feminine sexuality, the colour red, fire and female transformation (Reichel- Dolmatoff 1981). According to Antonio Guzmán, a Desana himself, while women have a particular smell of copper or of iron, gold has no smell.

The scholar, Oscar Román, observes that the Uitotos also knew about gold and a type of "iron," which they used to produce a white metal for making women's necklaces. This metal is related to the idea of "boiling" and was preferred even to gold itself, whose name in Uitoto alludes to "fire" or "candle." Some *caciques* wore gold necklaces, or they implanted certain pieces in their cheeks. The "iron" was also extracted from a yellow clay, which they also used to make various pigments, such as red, purple, yellow and white.

Ana María Falchetti has suggested that the Uwas from the Sierra Nevada de Cucuy also associate the gold with the yellow earth. According to the myth of the Bees Without Stingers, sung during the dry season – a period coinciding with the winter solstice – when they move from the lowlands to the eastern slopes to collect honey, the [female] bees "chewed" the yellow earth, transforming it into the core of the hive where they kept their young. The core of the hive – model for the Primordial House, the Universal Mother, and the Cosmic Egg – of those meliponas actually constitutes an "embryonic female seed." The male bees also chew, but only pollen and wood, thus creating wax! "The most important characteristic of the bees is chewing in order to transform these elements, which makes them produce *saliva* – honey – the principal agent for transformation and fertility" (Falchetti 1997:8) and a substance, which as we know from *Mythologies* by Levi-Strauss, drives women mad.

These ideas may be important reasons why the Muiscas – neighbours to the Uwas, with whom they share a similar language and culture – chose to make their objects from gold. Falchetti claims that when the ancient goldsmith made a votive piece or an emblem using the "lost wax" casting method, he substituted the male wax for its gold equivalent, the female embryo. The goldsmith – like a male bee – contributed in a decisive way to the growth and development of the seed – fertility – and to the hive's reproduction.

The Muisca votive object is analogous to a "seed": it was placed as an offering in different dishes symbolising the uterus. It was also regularly covered with white cloths, or wrapped in cotton, symbol of masculinity, of the seed's fertilising semen.

## The golden lords, the war and sacrifice

War in Amerindian societies was generally ritualistic. According to ethnohistoric and ethnographic sources, rivals fought in duels while displaying great feather crowns, *patellas* (large metal discs), armbands,

necklaces made of gold, jaguar or human teeth, or eagle talons, often while carrying shields, lances, clubs and other weapons.

Some warriors deformed their heads, ears, nostrils and even sharpened their teeth in order to transform themselves into terrifying figures. As a result, they really did look like jaguars, vampire bats or snakes, exhibiting the creature's intelligence, astuteness, abilities and courage in combat.

An anonymous document from the 16th century states:

> *They enter into battle yelling, blowing flutes, cornets and some giant snail shells that they call* fotutos, *which they play very loudly and that can be heard far and wide, and they wear lots of feathers from the papagayo [a kind of parrot], which is very common in the area, and they wear necklaces of gold the size of plates, which they call* patellas, *and the whole body is naked and the face, arms and legs are painted red, black and yellow, which looks impressive when they are in their ranks, and strikes terror into those who see them again.*

In the 15th century, the Muisca *caciques* and their followers came against the Spaniards for the first time, carrying mummified corpses with their lavish ritualistic paraphernalia. The men – as indicated by Falchetti – and even the dead were seen as seeds, so that the mummified remains, prepared and covered with their personal blanket, or *enmochilada*, reflected the power of regeneration that gave extra strength to the fighters and minimised or neutralised the magical powers of the enemies.

The pre-Hispanic societies of the River Cauca basin struck terror into the Spaniards when they first visited them because their houses were protected by various stockades covered with the trophy heads and other human remains of their enemies, killed in battle or ritually sacrificed. Inside the houses, they found the bodies of their enemies and ancestors, desiccated, stuffed with ash, their faces reconstructed with wax.

> *In front of the houses of the caciques* – wrote the chronicler Cieza de León in his Chronicle of Perú (1969 [1553]) – *there are small squares, all of them enclosed by thick cane with the heads of their enemies hanging from the tops, which is a terrifying thing to see because there are so many of them, and they are ferocious-looking with their long hair and faces painted in such a way that they seem like the faces of demons.*

In some of the Cauca societies, the bodies of the enemies were transformed into human drums. The house of the grand *Cacique* Petecuy, in the Lile valley, where the city of Cali is today, had an enormous human drum at the side of the entrance. The vanquished were ritually sacrificed and they accepted their fate with honour. The entrails of the enemy were one of the most prized elements. The extermination of the sacrificial victim was a necessary condition for the reproduction of life and the cosmos. Some pre-Hispanic cultures, such as the Muiscas, displayed their enemies' heads like trophies in some of their temples.

The relationship between the victor and the dead or sacrificed warrior was particularly complex. In certain societies, the executioner took on the identity of his victim, using his names and ritual powers. In some cases, the personality of the conqueror actually underwent a metamorphosis. In accordance with some contemporary cosmologies, the men who participate in cannibal rituals become like the "cannibal gods." In the same way that it is essential that men, through a shaman, hunt prey in order for the animals to be able to multiply symbolically, the cannibal gods allow the reproduction of the tribe. The identification of the warrior with the gods meant taking on great personal and communal risks, sometimes with fatal consequences for himself, his men or his group.

The Muiscas practised various types of human sacrifice. The victims were young men who were obtained through trading networks from the Orinoco, east of the Andes. The victim, tied to the upper part of the *gavia*, at the front or one side of the enclosure, was killed with arrows and darts fired from below. The priests collected his blood, which they used to carry out various rituals. The bodies of the young victims and other men were, in some cases, left in the mountains to feed the sun.

On other occasions, the sacrificed men were substituted by macaws, "which had been taught to speak their language – Muisca – and when they spoke well, they were judged worthy to be sacrificed," according to the priest, Alonso de Zamora, writing in 1701 (1942).

In Muisca precious metalwork, some pieces show warriors with their trophy heads. They also show *gavia* sacrifices on *tunjos* – votive pieces that were used repeatedly as offerings in temples, caves and other sacred spaces.

In an offering area found in the city of Fontibón (an old Muisca centre of great importance because of the existence there of a large number of *jeques*, or priests), a group of 20 *tunjos* (small idol figurines) were found, 17 of which referred explicitly to human sacrifice. According to Eduardo Londoño (1986), six of them expressly depicted the sacrifice: three showed only the sacrificial post while the other three, a human figure in a sacrificial position. Three more *tunjos* alluded to *tiraderas* (straps), weapons they used in war or to ritualistically kill a *moja* – the sacrificial victim. The other two figures have clubs with objects wound around them, whose significance remains unknown. One piece has the skin of a jaguar stretched in a frame, while another represents a bird. The offering area's collection undoubtedly exhibits the fundamental sacrificial elements. Among the Muiscas, the number 20 bore the connotation of totality.

These offering places and *tunjos* allow us to come closer to the real significance of the sacrifice and the *cacique*'s enclosure. The presence of the jaguar skin suggests a connection between the animal and the sacrifice. It is probable, then, that the enclosure was a sacrificial temple and the *cacique* was a grand Jaguar-man. This should not be surprising since in America, the lords were often seen to be large felines. Amongst the Muiscas, the grand *caciques* had names derived from and associated with jaguars. Some of them owned large "cats," as we can see from an inventory made for the festivities held by the *Cacique* de Ubaque. In addition, the tribute collectors arrived at peoples' houses accompanied by felines as a symbol of their power and authority.

These *caciques* – that is, these Jaguar-men – were responsible for presiding over the sacrificial rituals and providing the victims, as well as the raw material that the metalworkers and priests turned into thousands of votive pieces for offerings. While they gave "blood" to the sun, they gave "yellow earth" – the embryonic seed of the Uwas – as food to the metalworkers. In other words, they gave the metalworkers the seed of the sun, the fertiliser of the earth, since it can be assumed, from the various ethnographic analogies, that gold was the materialisation of the sun's energy.

But the aureole of the sun that rises from the east in the high plain has many different hues depending on the time of year. And it also changes colour, even turning red as it disappears, as can be readily appreciated in Bogotá. The sun mutates with the cycle of the solstices and equinoxes, and in turn, so does the energy of its seed. In this way, it is necessary to fertilise the earth with metals, with precise doses of colours, flavours and shapes allowing the regulation of the annual cycle, the cycle of the sun, to favour the harvests, prevent disease, regulate the marriages and the behaviour of the inhabitants. The *Cacique* Dorado, with his gold skin, is the myth or eternal illusion of controlling time, of controlling the sun.

To a certain extent, this association between the *caciques*, gold and jaguars is a model that can be applied to other regions of Colombia. The grand *caciques* of the Cauca, whose houses were surrounded by images of cannibalism, were also true jaguars. One of the great centres for the production of precious metalwork in northern Colombia, the Temple of Dabeiba del Darién, was also the House of the Jaguar.

Perhaps because of this, when the Spaniards arrived and were given the name of "Sons of the Sun," the game for the Muiscas was largely finished, despite their overwhelmingly superior numbers over Quesada's starving troops. The hosts of the *Adelantado* were hungry for gold, and possessed instruments of iron that deeply impressed the Indians.

## Destinies of the souls

In contemporary Amerindian societies, death has a special significance, and a complex set of ideas and practices have been woven around it. In general, death is seen as a gradual distancing from this life toward the beyond, and implies the metamorphosis of the dead into spirits, other people, animals or other beings. During one period, the dead person still inhabits the area around his house and relatives, appearing in their dreams, their visions and in other ways. The world of the dead has so much social and emotional significance in these societies that with good reason a Desana testimony – cited by Reichel-Dolmatoff (1988) – proclaims, "we are in the living presence of the dead."

The funeral rite was accompanied by a complex ceremony whose characteristics depended on the status of the deceased. For example, according to a description of a funeral near Quito for a *cacique*, given to us by Juan Maldonado in *Relación de San Andrés Xunxi* (Relation of San Andrés Xunxi, 1528),

> *they shrouded him on a* tiana*, which is a low stool where* Cacique *lords (and married men) sit, and they danced around him and became solemnly inebriated, imbibing and all becoming drunk, and afterward they buried him in a hole in the ground, seated on his* tiana*, and they covered the hole; and while he was seated there, they threw in much corn liquor, food and clothes.*

The Amerindian peoples had, and still possess, a wide variety of uses and customs associated with the dead. In some societies, they conducted a second burial in pottery urns: the body would receive its first burial, then after some time the remains would be dug up and the bones put together or separately into urns kept in the house, in caves or at other funerary sites. In some cases, the urns also contained animal bones. Many urns were profusely decorated with various motifs, and small anthropomorphic and zoomorphic figures were modelled on the tops, around the necks, handles and the body of the urns. Only after the second burial was it felt that the deceased had crossed the threshold into the Kingdom of the Dead and society's mourning period was complete. The widow, for example, could then marry again and the relatives could return to their normal, everyday activities.

In other societies, principally those of a *cacique* nature, complex systems were developed to worship the ancestors. The bodies of the *caciques* and men of highest social rank were desiccated or mummified, and kept in houses, temples or caves. In *Descripción de los pueblos de la provincia de Ancerma* (Description of the Societies of the Province of Ancerma, 1938 [1541]), Jorge Robledo claims:

> *Once it was completely dried [the body of a dead* cacique*], it was dyed using the same coloured bija [*Bixa orellana*] seeds that the living put on their bodies, and they put adornments on the legs and arms, and all the gold jewels that the person had worn to the fiestas when he was alive.*

In 1592, the academician Francisco de Anuncibay referred to the funeral customs of Popayán:

> *They found caves where they buried their dead fathers, all dried out, still preserved to this day; others were hung out over smoke for their consolation, dried out like smoke-cured meat. When they were drunk, they brought them out just as the Romans brought out famous images at their funerals.*

Among the Muiscas, according to the great chronicler Gonzalo Fernández de Oviedo in his *Historia general y natural de las Indias* (General and Natural History of the Indies, 1944 [1535]):

> *[i]n the land of Tunja, the chiefs and other* caciques *that are pre-eminent among them are not buried but, instead, as I shall describe: they put the bodies with all of the gold that they had from their sanctuaries and prayer houses upon certain beds that the Spaniards call barbecue grills, which are beds of sorts upon poles; and there they left them with all their riches up against or beside the body.*

In the societies of mid-Cauca and the southwest, the great *caciques* were buried in deep tombs with a side chamber, accompanied by rich funeral trappings that included food, weapons, pots, gold adornments and all kinds of objects that were seen as necessary for the body's journey to the beyond. They were outfitted with masks, patellas, earrings and armbands, and placed with large poporos, pins and other metal objects, as if to keep them from being corrupted, or to induce their rebirth in the other world.

With the *cacicazgos* of Cauca, the dead lords continued having a relationship with their relatives and peers. They would be fed corn liquor through cane tubes. The living relations would listen to them, converse with them, and understand their words.

The famous lords of Malagana, whose tombs have recently been discovered, were buried with great pomp and exceptionally elaborate tomb furnishings. The *caciques* were surrounded by all of their paraphernalia of gold, and some wore masks – possibly of jaguars – although in the iconography of the accompanying precious metalwork, the image of the bat also predominated.

In the Tumaco-La Tolita culture, of the Pacific coast of Colombia and Ecuador, the *caciques* and other members of the ruling elite were buried – according to Jean François Bouchard (personal communication) – with rich gold and ceramic funerary furnishings, in a veritable necropolis located on La Tolita island. Their spirits were taken in canoes on a final voyage to the underworld.

The mourners interacted with their deceased in various ways. They visited them through dreams induced by hallucinogens, or by going to certain sacred places. The dead would also return to their former dwellings during ritual ceremonies. Their spirit would inhabit the masks and other ritualistic instruments, and take possession of the living.

In some lowland societies, the dead were treated as it they were enemies. The funeral rites of family members were very similar to those of captured or killed adversaries. The mourners preferred not to mention their names and tried to erase at least some traces of their memory.

Many of today's Amerindian societies believe that man possesses different spirits that disperse upon death, taking different paths or having different destinies. In certain tribes, the most important men possess an immortal nature. Common people transform into animals, such as deer, peccary, and tapirs, or reincarnate as certain plants. The Nukaks, a hunter-gatherer tribe in the Colombian Amazon, believe that the dead go to the underworld, a world of animals, where they dress in the clothes of the tapir.

The Muiscas believed that some of the dead went to areas higher up in the mountains, on the plateaux, where they turned into deer and bears. In some societies, it was thought that the grandparents and other ancestors were cyclically reincarnated as their grandchildren, which was reflected by the passing along of their names.

But people are not the only ones who die, but also ritual objects and other artefacts. In many societies when a person expires, his belongings are allowed to continue to live. Among the Tanimukas of the River Mirití Paraná, in the jungles of eastern Colombia, when a woman dies, her pots and other ceramic artefacts are broken and later thrown into the river.

> *This object, this pot in which she transformed the fruit of her work in the* chagra *([small farm] her matrimonial bond), as well as her other possessions, are not seen then merely as objects, but as instruments of dialogue, and once one of the interlocutors has died, the objects lose their meaning, and consequently, are buried with the deceased (Hildebrand 1976:189).*

In some regions it is felt that once the funeral ritual is over, the objects must be thrown out or abandoned because the spirit or soul that possessed them during the ceremony has left, so the artefacts have literally died, too.

ACKNOWLEDGEMENTS. I must express my gratitude to archaeologist and colleague María Alicia Uribe, whose patient, effective and creative collaboration has been essential in the writing of this essay. Naturally, any errors are exclusively the responsibility of the author.

*Roberto Pineda Camacho is an anthropologist at the Universidad de los Andes, with a Master's Degree in History, awarded by the Universidad Nacional de Colombia. He has been the Director of the Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH – and of the Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Currently, he is a professor at the Universidad de los Andes and the Universidad Nacional de Colombia. His recent publications include: Holocausto en el Amazonas (2000), and El derecho a la lengua (2000). His professional area of interest is Amazonian anthropology and history.

## BIBLIOGRAPHY

ARDILA, Gerardo, 1998. *El poder en escena: Colombia prehispánica*. México, D.F.: Catálogo del Museo del Oro / Exposición en el Museo Nacional de Antropología.

ARHEM, Kaj, 1996. Cosmic food web. Human - Nature Relatedness in the Northwest Amazon. In *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Phillippe Descola & Gilsi Pàlson, Eds. London: Routdledge.

BRAY, Warwick, 1990. Cruzando el tapón del Darién. Una visión de la arqueología del istmo desde la perspectiva colombiana. *Boletín del Museo del Oro* 29, Bogotá.

BRAY. Warwick, 1991. *La culture Yotoco en Calima. Colombie precolombienne*. Fondation Pierre Giannadda, Suisse.

BRAY, Warwick, 1991. Emblems of power in the Chiefdoms of the New World. In *Circa 1492, Art in the age of exploration*. Washington D.C.

CAILLAVET, Chantal, 1996. Antropofagia y frontera. El caso de los Andes septentrionales. In *Frontera y poblamiento: Estudios de antropología e historia de Ecuador y Colombia*. Bogotá: Instituto de Estudios Andinos, Universidad de los Andes, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas.

CARDALE, Marianne et al., 1992. *Calima. Diez mil años de historia en el suroccidente colombiano*. Bogotá: Fundación Pro Calima.

CÁRDENAS, Felipe, 1998. Tierras altas y tierras bajas. Un paralelo arqueológico y etnográfico sobre el consumo de alucinógenos en el suroccidente de Colombia. In *Intercambio y comercio entre costa, Andes y selva*. Felipe Cárdenas, Ed. Bogotá: Universidad de los Andes.

CIEZA DE LEÓN, Pedro, 1969 [1553]. *Crónica del Perú*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.

DUQUE GÓMEZ, Luis, 1958. Notas históricas sobre la orfebería prehispánica en Colombia. In *Homenaje a Paul Rivet*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.

ECKERT, George, 1945. El culto a los muertos y la concepción de la vida en el Valle del Cauca. *Revista de Indias*. Vol. XIX, Madrid.

FALCHETTI, Ana María, 1987. Desarrollo de la orfebrería tairona en la provincia metalúrgica del norte colombiano. *Boletín del Museo del Oro*. 19, mayo-agosto, Bogotá.

FALCHETTI, Ana María, 1993. La tierra del oro y el cobre. Parentesco e intercambio entre comunidades orfebres del norte de Colombia y áreas relacionadas. *Boletín del Museo del Oro* 34-35, enero-diciembre, Bogotá.

FALCHETTI, Ana María, 1995. *El Oro del Gran Zenú. Metalurgia prehispánica en las llanuras del Caribe colombiano*. Bogotá: Museo del Oro, Banco de la República.

FALCHETTI, Ana María, 1997. La ofrenda y la semilla: Notas sobre el simbolismo del oro entre los uwas. *Boletín del Museo del Oro*. 43, julio-diciembre, Bogotá.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo, 1944 [1535]. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierras del mar océano*. 4 Vol. Asunción: Editorial Guarania.

FURST, Peter, 1994. *Alucinógenos y cultura*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

GNECCO, Cristóbal, 1996. Relaciones de intercambio y bienes de élites entre los cacicazgos del suroccidente de Colombia. In *Caciques, intercambio y poder: Interacción social en el Area Intermedia de las Américas*. Bogotá: Universidad de los Andes.

GNECCO. Cristóbal, 1998. El poder en las sociedades prehispánicas de Colombia.Un ensayo de interpretación. In *El poder en escena. Colombia prehispánica*. México, D.F.: Exposición del Museo del Oro en el Museo Nacional de Antropología.

HELMS, Mary, 1979. *Ancient Panama: Chiefs in search of power*. Austion: University of Texas Press.

HILDEBRAND, Elizabeth R.VON 1976. La manufactura del budare entre la tribu Tanimuka (Amazonía, Colombia). *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XX: 177-200, Bogotá,

KARADIMAS, Dimitri. 1998. *Les corps sauvages. Idéologie du corps et representation de l'environment chez le Miraña d'Amazonie précolombienne*. Paris: Université de Paris, 2 vols.

LANGEBAEK, Carl, 1987a. Las ofrendas en los Andes septentrionales de influencia chibcha. El caso del ofrendatario muisca encontrado en Fontibón. *Boletín del Museo del Oro* 16, mayo-julio, Bogotá,

LANGEBAEK, Carl, 1987b. Persistencia de prácticas de orfebrería muiscas en el siglo XVI: El caso de Lenguazaque. *Universitas Humanistica* 16 (27), enero-junio, Bogotá,

LANGEBAEK, Carl, 1998. Patterns of coca consumption in the Intermediate Area north of Ecuador: A review of evidence. *Acta Americana* VI (1): 51-77, Upsala.

LEGAST, Anne, 1987. *El animal en el mundo mítico tairona*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.

LEGAST, Anne, 1990. *La fauna en la orfebrería sinú*. Bogotá: Fundación de Investigaciones

Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
Lévi-Strauss, Claude, 1968-1976. *Mitológicas*. 4 Vols. México, D.F.: Siglo XXI Editores.
Londoño, Eduardo, 1986. Un mensaje del tiempo de los muiscas. *Boletín del Museo del Oro* 16, mayo-julio, Bogotá.
Llanos, Héctor, 1981. *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los españoles*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
Llanos, Héctor, 1995. *Los chamanes jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoético*. Bogotá.
Lleras-Pérez, Roberto, 1999. Prehispanic Metallurgy and Votive Offerings in the Eastern Cordillera, Colombia. *BAR International Series* 778, Archaeopress, Oxford,
Mauss, Marcel 1968a. Les techniques du corp. In *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Puf.
Mauss, Marcel, 1968b. Le sujet: la personne. In *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Puf.
Morales, Jorge, 1997. Oro, control al incesto y cultura entre los cuna. *Boletín del Museo del Oro* 43, julio-diciembre, Bogotá.
Oliver, José, 2000. Gold Symbolism among Caribbean Chiefdoms. Feathers, Çibas and Guanín Power among Taino Elites. In *Precolumbian Gold, Technology, Style a nd Iconography*. London: British Museum Press.
Osborn, Ann, 1979. *La cerámica de los tunebo. Un estudio etnográfico*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
Osborn, Ann, 1985. *El vuelo de las tijeretas*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
Osborn, Ann, 1990. Comer y ser comido. Los animales en la tradición oral de los u'wa. *Boletín del Museo del Oro* 26, Bogotá.
Osborn, Ann, 1995. *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los u'wa*. Bogotá: Banco de la República.
Pané, Fray Ramón de, 1974 [1498]. *Relación acerca de las antigüedades de los indios: El primer tratado escrito en América*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.
Pineda C., Roberto, 1994. Los bancos taumaturgos. *Boletín del Museo del Oro* 34, Bogotá.
Plazas, Clemencia, 1975. *Nueva metodología para la clasificación de la orfebrería precolombiana*. Bogotá.
Plazas, Clemencia, 1979. Orfebrería prehispánica del altiplano nariñense. *Revista Colombiana de Antropología* XXI, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1968. *Desana. simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1978. *El chamán y el jaguar*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1981. Things of Beauty Replete with Meaning. Metals and Crysthal in Colombian Indian Cosmology. In *Sweat of the Sun and Tears of the Moon*. Los Angeles: Natural History Museum.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1988. *Orfebrería y chamanismo*. Medellín: Banco de la República, Editorial Colina.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1997. *Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del noroeste amazónico*. London: Themis Books.
Robledo, Jorge, Pineda1938 [1541]. Descripción de los pueblos de Ancerma. In *Sebastián de Banalcázar*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
Scott, David & Jean François Bouchard, 1988. Orfebrería prehispánica de las llanuras del Pacífico del Ecuador y Colombia. *Boletín del Museo del Oro* 22, Bogotá,
Schultes, Richard E. & Albert Hoffmann, 1982. *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de alucinógenos*. México, D.F.:Fondo de Cultura Económica.
Simón, Fray Pedro, 1982 [1627]. *Noticias historiales de las conquistas de tierrra firme en las Indias Occidentales*. 6 Vols. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
Turner, Victor, 1969. *The ritual process: structure and antistructure*. Chicago: Chicago Aldine Publisher.
Turner, Victor, 1980. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
Uribe, María Alicia, 1991. La orfebrería quimbaya tardía. *Boletín del Museo del Oro* 31, Bogotá,
Viveiros de Castro, Eduardo, 1997. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Antrhopological Institute*, Vol.43, London.
Yates, Francis, 1966. *The art of memory*. Chicago: University of Chicago Press.
Zamora, Fray Alonso de, 1942 [1701]. *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Popular Colombiana.

# FUNDACION FAMILIA LARRAIN ECHENIQUE

# MUSEO CHILENO DE ARTE PRECOLOMBINO

*Director*: Carlos Aldunate del Solar, *Subdirector*: Francisco Mena Larraín, *Curador Jefe*: José Berenguer Rodríguez, *Conservadora*: Pilar Alliende Estévez, *Jefa Administrativa*: Julia Arriagada Palma, *Relacionadora Pública*: Luisa Eyzaguirre Letelier, *Museólogo*: José Pérez de Arce Antoncich, *Curaduría*: Luis Cornejo Bustamante y Carole Sinclaire Aguirre, *Conservación*: María Victoria Carvajal Campusano, Erica Ramírez Rosales, Andrés Rosales Zbinden y Luis Solar Labra, *Registro*: Varinia Varela Guarda, *Area Audiovisual*: Francisco Gallardo Ibáñez y Claudio Mercado Muñoz, *Educación*: Rebeca Assael Mitnik y Sara Vargas Nieto, *Biblioteca*: Marcela Enríquez Bello e Isabel Carrasco Painefil, *Administración*: Mónica Marín Schmidt (Secretaria), Erika Doering Araya (Contadora), Raúl Padilla Izamit (Junior) y Guillermo Restelli Valdivia (Mantención), *Recepción*: Carmen Luz Lagos Dougnac y María Teresa Flórez Labra, *Tienda*: Carolina Blanco Vidal y Claudia Guzmán Ojeda.

Exposición

*Diseño y Montaje*: Rodrigo Costa M. y Wolfgang Breuer N.

Edición al cuidado de
José Berenguer Rodríguez

Traducción al inglés revisada por
Peter Kendall

Diseño y edición digital de fotografías
Fernando Maldonado Roi

Impresión
Servicios de Impresión Laser S. A.

Museo Chileno de Arte Precolombino
Bandera 361 / Casilla3687
www.museoprecolombino.cl

Santiago de Chile
Mayo 2005

Inscripción RPI N° 146.6222
ISBN: 956-243-049-9



ILUSTRE
MUNICIPALIDAD
DE SANTIAGO

MUSEO CHILENO
DE ARTE
PRECOLOMBINO

FUNDACIÓN
FAMILIA
LARRAÍN ECHENIQUE

BANCO DE LA REPÚBLICA

CSAV

METRO

Ley de donaciones culturales